Sitzungsberichte
der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Stiftung Heinrich Lanz
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1920. 8. Abhandlung

Vita Contemplativa

Festrede

zum zehnjährigen Stiftungsfeste der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Stiftung Heinrich Lanz

am 24. April 1920

gehalten von

FRANZ BOLL

1920



Heidelberg 1920
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1575



Hochansehnliche Versammlung!

Die Akademie steht am ersten Meilenstein eines Weges, dessen weiterer Verlauf sich in ungewisse Ferne verliert, so fest einem jeden von uns das Ziel vor Augen stehen mag, das er sich und seiner Wissenschaft gesteckt hat. An einem solchen Punkte fühlen wir uns zu kurzer Rast und Rechenschaft über unser Tun aufgefordert. Was wir bisher zu leisten vermochten, hat unser geschäftsführender Herr Sekretär in seinem Bericht Ihnen und uns selbst dargelegt. Mir bitte ich zu gestatten, vom Wesen unseres Forscherlebens einiges hinzuzufügen. Wenn ich dabei aus den Anschauungen der griechischen Welt spreche, der meine Studien vor allem zugewandt sind, so bedarf das wohl nicht erst der Rechtfertigung durch den geltenden Brauch. Unsere Körperschaft trägt auf ihren Schriften als Symbol den Kopf der jugendlichen Athena in Frankfurt, deren Urbild der griechische Bildhauer Myron geschaffen hat; und wenn sie sich Akademie nennt, so führt der Name schon zurück zu einer der heiligsten Stätten der Menschheit, zu Platons Stiftung im Haine des Akademos vor den Toren von Athen, wo zum ersten Male in der Geschichte die stille Arbeit des Denkers und Forschers, die Vita contemplativa, einen festen Zufluchtsort gewann und durch alle Stürme von neun Jahrhunderten behielt.

Von Wesen und Sonderart des Forschers und Denkers nach griechischer Auffassung also möchte ich in dieser Stunde sprechen: von jener Führung des Lebens, die griechisch βίος θεωρητικός heißt; in das Lateinische ist Wort und Sache mit aller höheren Kultur nur übertragen. Auch in Griechenland war diese Form der Lebensführung keineswegs von Anbeginn der uns zugänglichen Geschichte gegeben: und sie hat sich auch nicht ohne Widerstand durchgesetzt. Welchen Sinn man in Griechenland mit dem Worte vom βίος θεωρητικός verband, wie diese neue Art des Menschentums, der Typus des Philosophen und Gelehrten, in verschiedenen Formen und Gestalten unter den Griechen sich ausprägt, wie die griechische Volksmeinung sich zu ihm stellt, endlich wie sein eigenes Lebensgefühl gewesen ist — dieses Stück griechischer Kulturgeschichte möchte ich in einigen Umrissen zu zeichnen versuchen.

Es ist im innersten Wesen des Griechentums begründet, über das nur Individuelle hinaus, dem es eine nie ermattende, freudige wie gehässige Aufmerksamkeit geschenkt hat, zu Typen fortzuschreiten, das heißt unter Verzicht auf die zufällig gegebenen Besonderheiten das Gemeinsame und allgemein Gültige zu erfassen. „In der Allheit der Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf" — dieses Wort, das Schiller in dem berühmten Brief für Goethes Wesen geprägt hat, gilt auch vom Griechentum. Die griechische Kunst wie die Weltanschauung strebt nach diesem Allgemeingültigen, Gesetzmäßigen; dem Aristoteles ist darum die Dichtung philosophischer als die Geschichte.

So haben die Griechen denn auch die charakteristischen Grundzüge jeder möglichen Lebensführung, jedes βίος, wie sie sagten, herausgearbeitet, für den einzelnen wie für die Gesamtheit. Den Haupttypen des Staates, des monarchischen, aristokratischen, demokratischen, der Pöbel- und der Gewaltherrschaft hat Platon in seinen Büchern vom Staat mit mächtiger Leidenschaft und Einseitigkeit die Typen der Menschen gegenübergestellt, die einer jeden dieser Staatsformen in ihrem Wesen entsprechen und sich darum in ihr wohl fühlen werden. Aristoteles hat die ethischen Grundformen mit reifster Menschenkenntnis entwickelt und die charakteristischen Unterschiede der Altersstufen so fein herausgearbeitet, daß er seinen zahlreichen Nachfolgern bis auf Schopenhauer nicht mehr allzuviel Neues darüber zu sagen übrig ließ. Und sein großer Schüler Theophrast bewährt auch hier die gleiche unermüdliche Andacht zum Kleinen, die ihn zum ersten eindringenden Beobachter der Gattungen und Lebensweisen der Pflanzen werden ließ. In dem kleinen Büchlein seiner „Charaktere" hat er die verschiedenen Menschenarten einer kleinbürgerlich engen Welt in sehr feinen Nuancen Zug für Zug in musivischer Arbeit zu lebensvollen Bildern gestaltet. Er hat zahlreiche Nachfolger in allerlei ähnlichen Versuchen gefunden, bis zu den Physiognomikern des Altertums und der Neuzeit, die den Schluß aus den körperlichen Eigenheiten auf das Innere des Menschen wagten.

In solcher Art haben die Alten auch die Lebensideale, die Formen des geistigen und sittlichen Daseins, die ein jeder bewußt oder triebhaft sich wählt, in großen Gruppen und einzelnen Typen zu überschauen versucht. Drei Hauptwege des Lebens sind es, die ihr weisester Meister Aristoteles unterscheidet, der βίος ἀπολαυστικός, das Leben des Genusses; der βίος πρακτικός, das Leben

des Handelnden, zu dem der besondere Typus des Politikers, aber auch der des bloß Erwerbenden gehört; und ein dritter, der βίος θεωρητικός, der dem Anschauen und der Forschung hingegeben ist.

Man darf sich, bei der anhaltenden geistigen Spannung im griechischen Wesen, unter dem βίος θεωρητικός von vornherein nicht eine beschauliche Versunkenheit vorstellen, die einem Dasein des trägen Genusses nahe käme. Eine solche Art von Quietismus, die aber immer noch Züge einer feinen Resignation zeigt, taucht erst auf, als die ungeheure Lebenskraft des Griechentums schon halb verbraucht und gebrochen ist, also im Hellenismus; und zwar etwa gleichzeitig in einzelnen Spuren in der neuen attischen Komödie des Menander, in der idyllischen Dichtung der Bukolik, auch in jener Mahnung, im Verborgenen zu leben, die Epikur seinen Jüngern überliefert. In alter Zeit hat wohl nur Euripides, in dessen Tragödien die Ahnung von kommenden Umwertungen wie bei keinem anderen sich hervorzuwagen pflegt, in dem Priesterknaben Ion, dem Sohn des Apollon, eine Gestalt geschaffen, die sich träumerisch vor der Welt verschließt und nur mit tiefem Widerstreben aus dem stillen Heiligtum in Delphi dem Vater in den Königspalast folgen mag. Aber das bleibt in der klassischen Zeit vereinzelt.

Auch von dem Schauen des Mystikers soll hier nicht näher gesprochen werden. Das Wort Erwin Rohdes von der Mystik als einem fremden Tropfen im griechischen Blute wird wohl seine Gültigkeit behalten, so mächtig gerade dieser fremde Einschlag in der Entwicklung des Hellenentums gewirkt hat. Aber das beschauende Sichversenken und Verlieren in die Geheimnisse der Gottheit, das wir die Kontemplation des Mystikers nennen, wird nicht einmal in der orphischen Heilslehre noch auch im pythagoreischen Leben wirklich ausgebildet. Es ist bezeichnend, daß die Griechen und damit Europa die kontemplierende Andacht erst im Kulte der ägyptischen Isis gelernt haben, deren Tempel vom Morgen bis zum Abend dem stillen Gebete offen standen. Und das Erfassen der Gottheit in jenem Zustande der Ekstase, den man nicht erkämpfen, dem man nur entgegenharren kann, wie dem Aufgang der Sonne, wo der Gott im Menschen wohnt und ihn willenlos bewegt gleich den Saiten der Leier — das gehört in seiner vollen Ausgestaltung der spätesten griechischen Zeit an. Man fühlt, man ist hier nicht mehr im Bereich des griechischen Logos, sondern der orientalischen Gnosis.

Der reingriechische βίος θεωρητικός, die Vita contemplativa im Sinne der klassischen Zeit, ist nichts anderes als das Schauen und Sinnen des Denkers und Forschers, da anscheinend das Leben des Künstlers so nicht benannt worden ist — vom Standpunkt des Griechentums aus durchaus begreiflich: denn dieses Volk, dem die Kunst zum Leben so notwendig war wie Licht und Luft, hat sich äußerst wenig um die seelischen Vorgänge im bildenden Künstler gekümmert, der ihm ein Handwerker, ein Banause blieb, und ist selbst beim Dichter nicht allzuweit über die Vorstellung der Inspiration, der göttlichen Eingebung, hinweggekommen.

Das Grundwort von θεωρητικός bezeichnet allgemein den Beschauer oder Zuschauer, ist aber von jeher ganz besonders für den gebraucht worden, der als Gesandter einer griechischen Stadt zum Tempel, Orakel, Festspiel eines Gottes ging: und da das griechische Volksempfinden, wie es scheint schon zeitig, in dem ersten Bestandteile des zusammengesetzten Wortes θεωρός das Wort für Gott, θεός, sah, so schwingt auch bei seiner profanen Anwendung gerne wenn nicht ein leiser religiöser Oberton, so doch die Erinnerung an das festliche Anschauen der panhellenischen Kampfspiele mit. Θεωρεῖν bedeutet zunächst das physische Schauen; dem Platon ist es für das geistige Betrachten schon geläufig, obgleich er immer doch das Bild noch durchfühlt. Bei Aristoteles zuerst ist θεωρητικός gebraucht, eine bestimmte Lebenshaltung zu bezeichnen. Es handelt sich auch bei diesem „Schauen“ immer um ein aktives Leben, das mit Energie erfüllt ist. „In Olympia genügt es nicht, stark und schön zu sein; den Siegespreis gewinnt nur, wer darum kämpft“, sagt Aristoteles in diesem Zusammenhange. Und an einer anderen Stelle fügt er hinzu: „das tätige Leben braucht sich nicht nur auf andere Menschen zu beziehen, wie manche meinen; und nicht bloß die Gedanken sind praktisch, die um eines äußeren Zieles wegen geschehen, sondern in viel höherem Grade das Schauen und Denken, das in sich abgeschlossen ist und seinen Zweck in sich selbst hat.“ Der Handelnde im höchsten Sinne ist für Aristoteles der Schaffende, der das, was nach außen hin Gestalt werden soll, vorher in seinen Gedanken aufbaut.

Einen ähnlichen geschichtlichen Verlauf wie das Wort vom βίος θεωρητικός bei den Griechen spiegelt auch das lateinische Wort, das Cicero und Seneca zu seiner Übertragung gewählt haben: contemplatio, vita contemplativa. Das Verbum contemplo und

τέμενος
τέμελος
τέμλος
τέμπλος

contemplor enthält ein Bild, das aus der Sprache des römischen Sacralrechtes stammt. Templum (gleichen Stammes wie das griechische τέμνειν schneiden und τέμενος Abschnitt) hieß der abgegrenzte viereckige Bezirk, auf dem der römische Augur beim Erkunden des Götterwillens stehen mußte; und zugleich das Himmelsgewölbe, an dem er mit seinem Krummstab die Regionen abgrenzte und die Götterzeichen, Donner und Blitz vor allem, beobachtete. So ist das Wort contemplari, das demnach ursprünglich bedeutet „den heiligen Bezirk auf der Erde und am Himmel mit dem Blick umfassen“, besonders geeignet, im übertragenen Sinne zunächst die forschende Betrachtung des Sternhimmels zu bezeichnen. Von Cicero an bis in späte Zeit wird contemplari und die davon abgeleiteten Worte mit ausgesprochener Vorliebe in diesem Sinne verwendet. Erst, als die antike Philosophie immer tiefer von der Religion durchdrungen und beherrscht wurde, also mit dem Vordringen der hellenistischen Mystik und des Christentums, wird das Wort vom Anschauen Gottes gebraucht: an die Stelle der Betrachtung und Erkenntnis dieses wunderreichen sichtbaren Weltalls, das mit den Augen des Körpers und des Geistes sich erfassen läßt, tritt nun die andachtsvolle Versenkung in die unsichtbare Gottheit, in jenes Licht, von dem alles irdische, auch das der Sonne, nur ein schwacher Abglanz ist. Platons Mystik hat auch hier den Weg gezeigt; aber wie sehr er Grieche ist, fühlt man im Symposion, wo der Weg zur Unvergänglichkeit der Idee über die Sinnenwelt führt.

Wann ist der neue Typus des Forschenden und Erkennenden in das griechische Leben getreten? Er ist vorbereitet durch den Dichter und Sänger; sie sind die Wissenden, freilich nicht aus sich, sondern durch die Gabe der Musen, die viel Erfundenes, aber auch viel Wahres zu sagen wissen. Das griechische Epos stellt dem starken Achill den klugen und vielgewandten Odysseus gegenüber, der vieler Menschen Städte gesehn und Meinung erkannt hat; aber da handelt es sich noch um ein rein praktisches Verstehen. Die sieben Weisen mit ihrer leidenschaftslosen Lebensbetrachtung machen den Übergang. Mit Solon, wie ihn die Sage bei Herodot darstellt, beginnt am Anfang des 6. Jahrhunderts die neue Art dessen, der um des Schauens willen, nach Weisheit strebend, in fremde Länder reist. Ihm folgen Hekatäus von Milet und Herodot von Halikarnaß und die unabsehbare Reihe der Griechen, die ein unbezwinglicher

Forschungstrieb in alle Weiten der Welt und zu jeder Art von anders redenden Menschen zieht. Auch diese Vertreter der ἱστορία, das heißt der Länder- und Völkerkunde und der Geschichte, haben gewiß manchen Vorgänger im Orient gehabt, mochte er auch nur auf Befehl seines Königs fremde Küsten erforschen; aber im ganzen bleibt es doch wohl wahr, daß erst mit den Griechen das Bedürfnis nach objektiver Kenntnisnahme der Welt beginnt, indes alle anderen Völker im wesentlichen nur „für ihre eigenen Königsburgen, Tempel und Götter“ Augen hatten.

Ähnlich steht es nun auch mit dem Typus des Philosophen, Naturforschers, Mathematikers. Nur die Phantasie, nicht die geschichtliche Darstellung kann sich vermessen, von dem inneren Leben der Menschen sich ein Bild zu schaffen, die auf den Stufentürmen Babylons nach den Sternen spähten und in den ägyptischen Tempeln in seltsamen Symbolen vom Wesen und Werden der Welt träumten. Erst bei den Griechen bekommt die Menschheit Zungen, davon, wie sie ihr eigenes Tun begreift, zur Nachwelt zu sprechen.

An der gleichen ionischen Küste, wo einst die freie Menschlichkeit Homers sich ihr Weltbild gestaltet hatte, beginnt jene dichtgedrängte Reihe von Denkern und Forschern, deren Lebensinhalt so wenig durch ein praktisches Interesse wie durch den Willen eines Herrschers oder durch die religiöse Überlieferung bestimmt wird. Von einem dieser Männer zum anderen treten immer neue wesentliche Züge hervor. Ich hebe nur ein paar von den bezeichnendsten Gestalten heraus: nicht um den Inhalt ihrer wissenschaftlichen Lehren handelt es sich hier, vielmehr um die Art, in der sie nach der echten Überlieferung oder auch nach der Legende, die unablässig an ihnen formt, den neuen Menschentypus verkörpern. Schon den ältesten von allen, Thales von Milet, umweht früh ein Hauch von Fremdheit, von Distanz gegenüber dem Treiben des Tages, der dem Philosophen und Gelehrten immer geblieben ist. Die Fama ist um so geschäftiger, schon diesen frühesten griechischen Philosophen und dann eine Reihe seiner späten und spätesten Nachfolger mit dem Nimbus des Wundermannes zu umgeben, der übermenschliche Einsicht und dadurch Macht über die Natur besitzt und es nur verschmäht, sich ihrer zum eigenen Vorteil zu bedienen.

Ein Jahrhundert später findet der heroische Typus des Erkennenden seine mächtigste Verkörperung in der Aristokratengestalt des Heraklit, aus dem Geschlechte der Priesterkönige von

Ephesos, des Pöbelhassers, der mit Ekel und Verachtung sich von der Stadt abwendet, wo sie sprechen: „Bei uns soll keiner der Beste sein; gibts aber einen, so sei ers anderswo und bei anderen", und der dann in die Einsamkeit der Berge sich zurückzieht. Er und sein großes Gegenbild Parmenides haben beide jenen grenzenlosen Mut zum Anderssein, zur Paradoxie, zur Abstraktion, zur Absage an den bloßen Sinnenschein, alle die Eigenschaften, die von jeher den Widerstand der Menge in ihrer platten Verständigkeit herausgefordert haben.

Mit dem Ionier Anaxagoras tritt diese neue Art von Menschen in ein unvergleichlich waches und bildungsfähiges, aber auch mißtrauisches Volk, auf den Boden von Athen. Nur der Erforschung der Wahrheit hingegeben, lebt dieser ehrwürdige Fremdling dort im Verkehr mit dem großen Staatsmann, dem Perikles, der ihm, wie man glaubte, den hohen Ernst und die Reinheit seines Wesens zu danken hatte. Mit Gleichgültigkeit trägt er den Verlust seines Vermögens, in ruhiger Gelassenheit den Tod seiner Söhne und zuletzt die Verbannung aus Athen; das Anschauen des Himmels und der großen Ordnung im Weltall und die geistige Freiheit, die er sich daraus gewinnt, gilt ihm allein als der Sinn seines Lebens.

Und ungefähr zur selben Zeit, wo er Athen verlassen muß, tritt ein anderer ins volle Licht der Öffentlichkeit, der freilich so einziger Art ist, daß kein Typus ihn irgendwie umfaßt und noch heute niemand sich mit ihm auseinandersetzen kann, ohne das Persönlichste seines eigenen Wesens zu verraten: der Athener Sokrates. Und doch trägt auch er, der unaufhörlich und unersättlich sich im Gedränge des Marktes, im Gespräch mit Menschen aller Art bewegt, so viele bezeichnende Züge des rein theoretischen Lebens an sich. Er kommt außer bei Feldzügen kaum je über die Mauern seiner Vaterstadt hinaus. Er vernachlässigt sein eigenes Hauswesen bis zur völligen Verarmung und verschmäht es, in die politischen Tageskämpfe seiner Heimat, außer im äußersten Notfall, wenn die Pflicht ihn ruft, hinabzusteigen, weil ihm die Aufgabe, die der Gott ihm gestellt hat, keine Zeit dazu läßt, aber auch weil er weiß, daß ein Mensch seiner Art unter der Herrschaft der Masse nutzlos sich verbrauchen müßte, wenn er in die Politik einträte. Und mit dem Worte seiner Verteidigungsrede, daß ihm ein Leben ohne Forschung nicht lebenswert sei, verkörpert er, der für seine Überzeugung in ruhiger Heiterkeit, ohne das Pathos des Märtyrers stirbt, noch einmal den heroischen Typus des Weisen.

Ich kann die Reihe nicht weiter verfolgen, auch nur bis herunter zu Archimedes, dem größten griechischen Mathematiker, der in die geometrischen Figuren vertieft, die er in den Sand gezeichnet hat, die Einnahme seiner Vaterstadt überhört und dem die Legende jenes souveräne Wort der Abwehr des forschenden Lebens gegen die rohe Gewalt in den Mund legt, jenes Wort an den eindringenden römischen Soldaten: Verwirre mir meine Kreise nicht. Nur eines sei noch erwähnt: die Verkörperung des wissenschaftlichen Organisators in Platon und Aristoteles und in einigen Gestalten der Gelehrtenschule von Alexandria. Aristoteles hat in der kurzen Zeit seiner Schulleitung als ein wahrer Fürst der Wissenschaft an die große Zahl seiner Schüler Aufgabe um Aufgabe verteilt, die Sammlung der Staatsverfassungen der Griechen und Barbaren, der Sprichwörter oder der Urkunden der Chronologie so gut wie die Probleme der Physik und Botanik oder die Geschichte der Philosophie und Mathematik, Astronomie und Medizin. Nach ihm und in Wahrheit gerade durch ihn und Platon, die großen Synthetiker oder Synoptiker, wie die Alten schöner sagen, ist die Spezialisierung der Wissenschaft unvermeidlich geworden und hat Mathematik und Naturforschung wie die Philologie in Alexandria erst zu voller Blüte geführt.

Wie stellt sich nun aber das griechische Volk zu diesem neuen Menschentypus, der aus ihm hervorgegangen ist, ein werktätig schaffendes und politisch unaufhörlich tief erregtes Volk zu denen, die ihm und sich selbst oft nur als θεωροί, als Zuschauer erscheinen vor der großen Bühne oder bei den olympischen Spielen des Lebens, wie es Pythagoras einmal bezeichnet haben soll: die einen kommen hin, um ihre Kraft im Wettkampf zu zeigen, die anderen, um auf dem großen Jahrmarkt zu feilschen und sich zu bereichern, die dritten aber kommen nur, um zu schauen. Sie gelten ihm als die vornehmsten und freiesten. Man würde sehr irren, wenn man meinte, dieses Urteil sei von vornherein und überall auch das des durchschnittlichen Griechen, selbst des gebildeten, gewesen. Man muß sich erinnern, was Solon in jenem merkwürdigen Gespräch mit König Krösus bei Herodot als das höchste Glück bezeichnet, das ein Mensch erreichen kann: in mäßigem Wohlstand in einem Staate leben, der gute Zeit hat, treffliche Söhne und Enkel um sich aufwachsen sehen und keinen verlieren müssen, in den nationalen Wettspielen gekrönt werden und zuletzt in einer siegreichen Schlacht

rühmlich fallen — so sieht das griechische Lebensideal einer früheren Zeit aus; durchaus irdisch und diesseitig. Von da ist noch ein sehr weiter Weg bis zu jener Geschichte, die Spätere von Platon erzählen: er sei einst mit wenigen Begleitern an einen öden Strand verschlagen worden und habe da bald bebaute Felder gesehen: aber erst als er geometrische Figuren im Sande wahrgenommen, habe er den Genossen zugerufen, sie sollten getrosten Mutes sein, hier sehe er Spuren von Menschen.

Gewiß haben die griechischen Städte sich später in dem Ruhm ihrer Philosophen und Gelehrten gesonnt, durch einzelne von ihnen sich Gesetze schaffen lassen, manchen auch auf öffentliche Kosten bestattet, ihnen Statuen gesetzt, ihr Bild auf die Münzen geprägt. Auch dem athenischen Spießbürger mußten die Scharen von Lernbegierigen imponieren, die aus der ganzen griechischen Welt in die Philosophenschulen strömten. Selbst der beschränkte Strepsiades erblickt in den aristophanischen Wolken die Mysterien von Sokrates' Denkwerkstatt mit einer Art heiliger Scheu, die ihm dann freilich bald vergeht. Und die tiefe Abneigung der Griechen seit der Adelszeit gegen das, was sie banausisch nannten, mußten viele zu einer edlen Benutzung der über alles geliebten Muße oder doch zur Bewunderung der wahrhaft Freien führen, die sie mit einem Schauen höherer Art ausfüllten. Etwas von dieser Ehrfurcht vor der rein geistigen Tätigkeit überträgt die griechische Kultur mit nach Rom, in den Kreis der Scipionen, dessen Erbe Cicero übernimmt. Aber das alles zeigt die Tatsachen nur von einer Seite.

Von den schweren Zusammenstößen zwischen den griechischen Denkern und der Staatsgewalt kann hier nicht näher gesprochen werden. Diese akuten Fälle liegen jedesmal anders und lassen sich einem raschen Überblick nicht einfügen; und ebensowenig die sehr verschiedenen Anschauungen der Philosophen über den Staat und ihr jeweiliges praktisches Verhalten zu ihm. Nur soviel sei gesagt, daß die verhältnismäßig doch nur seltenen Fälle von Philosophenverfolgung in der attischen Demokratie zu allermeist sich gegen Ausländer richteten, mit denen man weniger Umstände zu machen brauchte, und daß fast immer, auch im Falle des Sokrates, politische Absichten stark mitwirken. Die Gottlosigkeit gab meist den Anklagepunkt her, aber wenn die praktische Politik nicht hereinspielte, so blieben auch die kühnsten Lehren in der Regel unbehelligt. Der Staat, der denn freilich für die Wissenschaft

und ihre Lehre bis tief in die hellenistische Zeit durchaus nichts tut, läßt sie dafür auch frei gewähren. Gegen den Copernicus des Altertums, Aristarch von Samos, der im 3. Jahrhundert v. Chr. die Umdrehung der Erde und der Planeten um die Sonne lehrte, hat der Stoiker Kleanthes umsonst in einer eigenen Schrift vor allen Hellenen fast Wort für Wort dieselbe Anklage erhoben, die Galilei nahezu zweitausend Jahre später vorgehalten worden ist: aber es gab keine griechische Priesterschaft, in deren Pflichten- oder Vorstellungskreis es auch nur von ferne gelegen hätte, sich um solche Dinge anzunehmen, und der Ruf verhallte, soviel wir wissen, ungehört.

Für uns handelt es sich hier nicht so fast um jene besonderen und extremen Fälle, als um die dauernde Haltung, die der Grieche, namentlich der klassischen Zeit, gegenüber der unbedingten Hingabe eines Menschenlebens an die Wissenschaft einnahm. Euripides hat die ganze Stärke des Gegensatzes in einem seiner späteren Dramen, der Antiope, dargestellt, in jenem berühmten Kampfgespräch der beiden grundverschiedenen Brüder: Zethos, als Vertreter des tätigen, und Amphion, als der des schauenden Lebens, dem der Bruder sein gewinn- und tatenloses, nur den Musen geweihtes Dasein zum Vorwurf macht, während ihm die Kraft des Geistes höher gilt als ein starker Arm; eine eindrucksvolle Szene, deren sich Plato und die Späteren gern erinnerten. Vor allem aber muß man die Komödie befragen, schon die sizilische des Epicharm und noch mehr die attische, von dem Chor der doppelköpfigen und tausendäugigen Allschauer, den Kratinos auf die Bühne bringt, und den genialen Wolken des Aristophanes, dem bodenlos ungerechten Zerrbild des Sokrates, bis zu den persönlichen Angriffen der mittleren Komödie auf Akademiker und Pythagoreer; und weiterhin muß man den Erben der Tragödie und Komödie zugleich, den platonischen Dialog hören, dann die griechisch-römische Satire, von dem Spötter Timon von Phlius bis zu Horaz und Lukian; und dazu die epigrammatische Dichtung, auch die in Wort und Schrift reich wuchernde Tradition der Anekdote.

In all dieser Literatur zeigt sich eine oft sehr scharfe und wenig liebevolle Kritik des „theoretischen" Menschen. Mochte sich auch schon der alte Sängerphilosoph Xenophanes mit Erbitterung gegen das maßlos vergötterte Ideal des siegreichen Athleten und Wettkämpfers wenden und Sokrates ihrer Überschätzung den Wert seines eigenen Tuns für Athen gegenüberstellen: für den normalen Griechen unterschied sich eben doch die blasse Stubenhockerfarbe des

Philosophen und Gelehrten, der nicht lange die frische Luft zu ertragen schien, allzu unvorteilhaft von dem, was er, der tägliche Besucher der Ringschulen, bewunderte und liebte. Ihm erscheinen diese Vertreter einer besonderen Menschenart leicht als seltsame halb freiwillige Hungerleider, als hochmütige Einsiedler, die ihr Äußeres prahlerisch verwahrlosen lassen. Ein andermal ärgert ihn wieder die absonderliche Tracht und wohl auch einmal eine Üppigkeit des Lebens, die in grellem Widerspruch zu ihrer eigenen Lehre steht. Für einen nicht geringen Teil selbst des athenischen Volkes sind die „Weisheitsfreunde" gewiß immer müßige Schwätzer und Grübler geblieben, deren leidenschaftliche Debatten man um so weniger verstand, je nichtiger die Gegenstände ihrer Studien erschienen. Am Mathematiker fällt es auf, wenn er einmal etwas Menschenverständiges und Brauchbares tut, etwa eine Wasserleitung anlegt, wie Meton von Athen. Der sizilische Arzt, den der Komiker Epikrates sich in Platons Garten eindrängen läßt, findet das geschäftige Bemühen der Schüler und des Meisters, dem Kürbis seine Stelle in der natürlichen Pflanzenreihe anzuweisen, nicht minder albern als eine frühere Generation jene freilich zum Teil grotesken biologischen Probleme, die Sokrates in den Wolken des Aristophanes seinen Schülern vorlegt. Mit dem unaufhörlichen Gezänk der Bücherwürmer von Alexandria um grammatische Formen geht die hellenistische Zeit, die sonst wohl gelernt hat, auf ihre geistig bedeutenden Männer stolz zu sein, nicht freundlicher um. Nur die Landkarte, die Geographie, begrüßt auch der athenische Philister Strepsiades bei Sokrates sofort als einleuchtend nützlich und 'populär', wie er sich ausdrückt.

Der ganze Ernst des Gegensatzes zwischen dem, was sich gewöhnlich Leben nennt, und dem in einer anderen Welt lebenden Forscher tritt am stärksten in einigen Dialogen Platons entgegen. Im Gorgias klingt der leidenschaftliche Angriff, den der Verfechter des Übermenschentums, Kallikles, auf Sokrates unternimmt, in eine nachdrückliche Warnung vor der dem Leben entfremdenden Philosophie und Wissenschaft aus, wie sie ganz gewiß Platon selbst von seinen Standesgenossen in den Jahren der Entscheidung oft genug vernehmen mußte. Isokrates, der Rhetor, der gleich seinen Vorgängern, den Sophisten des 5. Jahrhunderts, selber den Anspruch erhob, ohne wissenschaftliche Vertiefung eine vollkommene Menschenbildung zu geben, hat ähnliches in seiner blasseren

Weise mehr als einmal ausgesprochen: man wird unmännlich, wehrlos, unfähig zum Leben, zum Verkehr mit anderen Menschen, zur Wirksamkeit im Staate, wenn man sich über die Jahre unumgänglichen Lernens hinaus der Wissenschaft hingibt. Und mit tieferer Bitterkeit selbst als im Gorgias äußert sich der sechzigjährige Plato in einem auffallend gewaltsam eingeführten Exkurs seines Theätet, der nur aus schweren eigenen Erfahrungen in Athen verständlich ist. In herber Rücksichtslosigkeit werden hier die krummen Wege gezeichnet, zu denen der Politiker sich herbeiläßt, die Lügen und Schmeicheleien gegen das Volk, und wie er sich bei alledem mit seiner Schmach noch brüstet und sich nicht als eine unnütze Last der Erde vorkommt, sondern recht als ein Mann von solcher Art, wie sie sich im Staate obenauf zu halten versteht. Ihm wird dann der Mensch des theoretischen Lebens gegenübergestellt. Er weiß nicht einmal den Weg zum Markt und zum Gerichtshof; politische Verbindungen zu suchen, sich in Vereinen Anhang zu verschaffen, nach Staatsämtern zu streben liegt ihm ebenso fern, wie sich um die edlen oder bescholtenen Vorfahren seiner Mitbürger zu bekümmern; das alles ist ihm so gleichgültig wie die Zahl der Tropfen im Meere. Ja, er weiß nicht einmal, daß er von dem allen nichts weiß; denn nur sein Leib weilt in seiner Stadt, sein Geist aber, der das alles verschmäht, weil es ihm als ein bloßes Nichts erscheint, dringt nach Pindars Worten überall hin und mißt der Erde Tiefen und Flächen und am Himmel droben den Weg der Sterne. Und da mag dann wohl die Menge über ihn höhnen, wie jene thrakische Sklavin über Thales, wenn er, den Blick nach oben gerichtet, zu spät die Zisterne vor seinen Füßen sieht. So geht es jedem Menschen von Thales' Art: er wird sich vor Gericht nicht zu helfen wissen, weil er sich um nichts von all den kleinen Erbärmlichkeiten seiner Ankläger gekümmert hat, durch die er ihnen beikommen könnte; und bei den täglichen Geschäften, die jeder Knecht gelernt hat, wird er seine Ungeschicklichkeit und Unbrauchbarkeit zeigen. Wenn es dann freilich gilt, von dem zu sprechen, was über die nichtige Prozeßfrage „Tu ich dir Unrecht und nicht vielmehr du mir?“ hinausgeht, von dem Wesen der Dinge und des Menschen, dann faßt den andern, den Mann des praktisch-politischen Lebens, auf solcher freien Höhe ein Schwindel; er fühlt sich hilflos, weil er die Sprache, die hier gesprochen wird, nicht versteht, und macht nun vielmehr sich lächerlich, freilich nicht vor dem Pöbel, wohl aber vor denen, die nicht wie Sklaven aufgezogen sind.

Dieser leidenschaftliche Ausbruch, der eine nicht mehr zu überbrückende Kluft wie zwischen zwei feindseligen Welten aufzutun scheint, hat Platon nicht gehindert, sehr kurze Zeit darauf die Verwirklichung seines ganz und gar nicht als Utopie gedachten Staatsideals zwar nicht in der Demokratie seiner Heimat, aber an dem Hofe des jungen Gewaltherrschers von Syrakus zu versuchen und damit die schmerzlichste Enttäuschung seines Lebens herbeizuführen. Es war ein Opfer, das er der Pflicht gebracht hat, wie in seinem vollkommenen Staate die Wissenden die Herrschaft führen müssen, ein Hinabsteigen von lichtester Höhe in das Dunkel der Wirklichkeit, das ihnen dennoch nicht erspart bleiben darf, wenn sie ihre Pflicht gegen die sittliche Idee des Staates erfüllen sollen. Der bloß praktisch tätige Mensch aber, ohne Muße, ohne σχολή und ἀπραγμοσύνη, ist für Plato gegenüber dem, der nach eigenem inneren Gebot das Ewige und Wesenhafte schaut, nur wie der Sklave gegenüber dem wahrhaft Freien. Darum steht für den platonischen Sokrates im Phaidros das Lebenslos dessen, der die Weisheit und das Schöne liebt und den Musen und dem Eros dient, vor allen anderen. Ihm allein ist die volle Eudämonie gegeben; die anderen streben nur dem Schattenbild der Helena nach.

Der Pessimismus, den der Grieche dem praktischen Leben gegenüber so stark empfindet, hat hier keine Stelle. Der tragische Moment in Platons Phaidon, wo dem todgeweihten Sokrates durch scharfsinnige Einwände eines Mitunterredners der schon gewonnene Beweis der Unsterblichkeit wieder zu zerrinnen scheint, fordert ihn nur dazu auf, mit besonderer Wärme vor der Misologie, vor dem Haß gegen die wissenschaftliche Untersuchung zu warnen, auch wenn ihre Ergebnisse noch so unwillkommen sein sollten. Selbst der vollkommene Skeptiker des Altertums ist überzeugt, daß ihn sein Weg zum wahren Frieden führt, zur unerschütterlichen Ruhe der Seele; Fausts Qual bei der Einsicht, nichts wissen zu können, die ihm schier das Herz verbrennen will, ist ganz und gar nicht antik.

Durch volle tausend Jahre, vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis zum letzten Erben der antiken Kultur, zu Boethius, dem noch im Kerker die Erkenntnis der Natur und des Wesens der Dinge Trost spendet und Flügel leiht, reißt die Kette der Verherrlichungen des theoretischen Lebens als des einzig wahrhaft beglückenden

nicht ab. Euripides hat in einem Chorlied, das der reinen Gestalt des Anaxagoras galt, damit begonnen:

Glückselig, dem ward des Erkennens Besitz,
Der keinem Mitbürger Kränkendes tat,
Noch zu frevelndem Unrecht sich vorgedrängt:
Nein, sinnend beschaut des unsterblichen Alls
Nie alternde Ordnung, auf welchem Weg
Und auf welche Art und woher sie entstand.
Der so ist, niemals wird sich ins Herz
Ein schmähliches Trachten ihm schleichen.

Dem Begründer der Atomlehre und größten Naturforscher der Griechen, Demokrit, stammen die großen Freuden aus der Betrachtung der schönen Werke, d. h. der Natur, und er will lieber einen einzigen Beweis finden, als den Perserthron gewinnen. Die Ethik des Aristoteles findet ihren krönenden Abschluß in jener Untersuchung der Güter des Lebens, von der ich zu Anfang gesprochen habe. Der Philosoph, dem die Gemeinschaft etwas naturgegebenes und der Mensch von Natur ein staatliches Wesen ist, denkt nicht daran, den Einzelnen außerhalb des Staates zu stellen. Aber die vollkommene Glückseligkeit kann nur die Betätigung des Göttlichsten in uns sein, das unter allen sterblichen Wesen dem Menschen allein eigen und darum zugleich das Menschlichste ist. Dies Göttlichste ist die Vernunft. So ist die Freude, die sie zu geben vermag, die freudigste, dauernder als jede, die aus dem Handeln entspringt; sie ist sich selbst völlig genug. Ein solches Leben, sagt Aristoteles, ist höher als das eines Menschen; auch die Gottheit selbst hat ihre Seligkeit nur an der Muße und am reinen Erkennen. Es sind Töne, die durch Ciceros uns verlorenen Dialog „Hortensius" zu Augustin weiterklingen: „Wenn wir nach dem Scheiden aus diesem Erdensein ein unsterbliches Leben auf den Inseln der Seligen führen dürften, wie die Mythen erzählen, so hätten dort alle Kardinaltugenden, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Klugheit keinen Sinn mehr; wir wären dort glücklich allein durch das Anschauen der Natur und das Erkennen, das einzig auch am Leben der Götter zu preisen ist".

Selbst Epikurs nur halb wissenschaftliche Lehre, die wieder auf andere Art die Götter nach dem Urbild des irdischen Weisen formt, vermag den großen Dichter des Weltalls, Lukrez, zu grandiosen Versen über das einzig echte Glück in den heiteren Tempeln

der Weisheit zu begeistern; und Virgil schreibt aus dieser Weltanschauung die Zeilen, deren Kernwort über den Pforten der Münchener Akademie zu den Vorübergehenden spricht:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnis et inexorabile fatum
Subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.
Selig, wer es vermocht, zu erkennen die Gründe der Dinge
Und wer jegliche Furcht und das unerbittliche Schicksal
Unter die Füße trat und das Toben des gierigen Hades.

Und so reiht sich auch von dem Stoiker Poseidonios wiederum zu Cicero und zu Seneca eines dieser stolzen Worte zur Verherrlichung der Vita contemplativa an das andere, bis zu den schönen Versen des letzten großen Astronomen des Altertums, des Claudius Ptolemäus, die anderthalb Jahrtausende später Tycho de Brahe und Keppler wetteifernd in lateinische Verse übertragen haben. Sie geben noch einmal nicht orientalischem, sondern reingriechischem Empfinden Ausdruck.

Sterblich wohl bin ich, ich weiß es, des Tages Geschöpf. Doch verfolg ich
Sinnend der Sterne Bahn, wie sie umkreisen den Pol,
Rührt nicht mehr an die Erde mein Fuß: Zeus selber zur Seite
Nähr ich beim göttlichen Mahl dann von Ambrosia mich.

Das Mittelalter hat dieses Glück des forschenden und erkennenden Lebens, das ihm Aristoteles und Augustin übermittelten, nicht vergessen, und die Renaissance nimmt es mit neuer Wärme auf in der von Jakob Burckhardt als eines der edelsten Vermächtnisse der Renaissancekultur gepriesenen Rede des Pico della Mirandola von der Würde des Menschen, den Gott geschaffen hat, damit er die Gesetze des Weltalls erkenne und seine Größe und Schönheit liebe und bewundere.

Das geistige Leben des Altertums ist erblüht auf dem Hintergrund heißer politischer Machtkämpfe, die der äußeren Existenz des Einzelnen wenig verbürgte Sicherheit ließen und erst spät sich zu einem müden Abendfrieden beruhigten, bis dann die Nacht der Barbarei hereinbrach, nur erhellt von dem ewigen Licht in stillen Klostermauern. Die Tage, die wir erleben, stellen alles Überlieferte von neuem vor die Frage seiner Existenz; also auch

die wissenschaftliche Forschung. Das höhnische Wort Mephistos „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft“ wird heute von vielen nur allzu wörtlich befolgt. Die Forschung erscheint ihnen als eine ziellose Sisyphosarbeit, weil jede Erkenntnis dazu verurteilt ist, immer wieder von einer neuen aufgenommen und überwunden zu werden. In Wahrheit hat darauf schon Aristoteles die vollgültige Antwort gegeben. In jedem Augenblick, wo einer betrachtend und forschend am Werke sitzt, erfüllt die Wissenschaft ihre Aufgabe, weil in ihr wie im Schaffen des Künstlers eine der niemals auszutilgenden Lebensfunktionen des Menschen, und eine seiner höchsten, sich auswirkt; in jedem Augenblick reiner Erkenntnis wird, soweit es einem Menschen möglich ist, ein Stück Ewigkeit erlebt.

Schlimmer als diese Angriffe sind heute die Gefahren, die der wissenschaftlichen Forschung und Lehre aus der Überspannung des Staatsbegriffs drohen. Der Preis der Vita contemplativa soll keine Kampfansage gegen die gerechten Ansprüche sein, die auch an uns die gährende Zeit stellt. Wir werden unsere Pflichten gegen die im Staate verkörperte Gesamtheit nicht verleugnen. Wir sind uns bewußt, sie selbst am wenigsten entbehren zu können. Die moderne Wissenschaft ist in ihren Mitteln allzu anspruchsvoll geworden, als daß sie gleich der antiken je wieder ohne die Hilfe des Staates zu bestehen vermöchte. Aber er muß sich die Einsicht bewahren, daß es Mächte gibt, die ihr Dasein unabhängig von äußerer Gewalt führen müssen, wenn sie leben und wirken sollen: das sind die Religion, die Kunst und die Wissenschaft. Sie haben bisher jeden Wandel der Geschicke der Menschheit überdauert; und wenn sie unter den Trümmern einer Welt begraben werden sollten, so werden sie wieder aufwachen, wie Platons Akademie nach abermals neunhundert Jahren im Florenz der Mediceer wiedererstanden ist. Das bewegte Leben des Tages wird auch ihnen neue Probleme und Forderungen stellen, aber in ihrem innersten Wesen werden sie sich gleich bleiben, solange nicht die Menschennatur selbst in ihrem Wesen sich verändert. Die Politisierung alles Lebens, wie sie heute von manchen als der Weisheit letzter Schluß gepriesen wird, ist nur ein Irrweg. Es wird und muß immer Menschen geben, die nach dem Wort des Philosophen Seneca sich darum mühen, ob nicht ihr Tun in der Stille der Menschheit mehr Nutzen bringen könne als die hastige Geschäftigkeit vieler anderer, und deren Muße danach trachtet, und sei es im

unscheinbarsten Werk, auch dem Leben von kommenden Jahrhunderten zu dienen.

Völker und Reiche vergehen, nach dem Worte Wilhelm von Humboldts auf dem Schlachtfelde von Leipzig, aber ein guter Vers bleibt ewig: das gilt auch von der schöpferischen Arbeit der Wissenschaft. In ihrer stillen Zauberinsel hat Caliban auf die Dauer keine Macht, mag er ihr auch hart ans Leben gehen: die guten und segensreichen Geister, mit denen sie im Bunde steht, werden sie weiter schützen. Denn von jenen drei autonomen Mächten gilt das wahrhaft im Sinne Platos gedachte und geformte Wort des Goetheschen Tasso:

Es sind nicht Schatten, die der Wahn erzeugte:
Ich weiß es, sie sind ewig: denn sie sind.

23.2.1934
ab 10 3/4

Anmerkungen.

Die nachfolgenden Hinweise sollen und können den Gegenstand nicht erschöpfen, sondern sind dazu bestimmt, neben den fachkundigen auch den unzünftigen Hörern und Lesern der vorstehenden Rede einigen weiteren Einblick in den Stoff und die wesentlichen Belege bequem an die Hand zu geben. Daher habe ich auch einige besonders bezeichnende griechische Verse in meiner Übersetzung mitgeteilt.

S. 4. Typus und Individuum bei den Griechen: vgl. das schöne Buch von Ivo Bruns, Das literar. Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrh., Berlin 1896; F. Leo, Die griech.-röm. Biographie nach ihrer literar. Form (1901), S. 315ff.; Wilamowitz, Griech. Literatur (Kultur der Gegenwart I, Abt. VIII), 3. Aufl., S. 180ff. Am ergiebigsten ist die Mischung von Individuellstem und Typischem in dem Bilde des „Hundes" Diogenes von Sinope zu beobachten, wie es die Zeitgenossen und Späteren sich herausarbeiten. Vgl. E. Schwartz, Charakterköpfe II, 1ff. — Schiller, Brief an Goethe vom 22. August 1794.

S. 4. Menschentypen bei den Griechen: Platon Rep. VIII und IX, vgl. einstweilen meine Schrift „Die Lebensalter" (Neue Jahrbb. 31, 1913), S. 101. Aristoteles über die Altersstufen: s. ebd. S. 99f. Typen nach dem Lebensunterhalt: Arist. Polit. I, 8, p. 1256a 40ff. — Bei Theophrast ist der Gelehrte in den Typen seiner Charaktere nicht vertreten: weder der ἀναίσθητος (der Zerstreute), noch der ὀψιμαθής noch der ἀδολέσχης haben ihn im Auge. — Bemerkt sei, daß die vier Temperamente: der Cholerische, Phlegmatische, Melancholische, Sanguinische, so durchaus sie auf der hippokratischen, von Galen ausgebildeten Säftelehre beruhen, doch als menschliche Typen, soviel bis jetzt bekannt, erst im Mittelalter, bei Honorius von Autun aufgestellt zu sein scheinen: vgl. J. v. Wageningen, De quatuor temperamentis, Mnemosyne 46 (1918), 374ff.

S. 4. Die drei Hauptwege des Lebens, βίος ἀπολαυστικός πολιτικός θεωρητικός: Aristot. Eth. Nic. I 3 (in der Eth. Eud. I 4 ist statt θεωρητικός gebraucht φιλόσοφος). Diese Dreiteilung ist auch auf die Stoa übergegangen: vgl. Ps.-Plut. de lib. educ. p. 8A, dazu Dyroff, Ethik d. alt. Stoa, S. 253; Seneca de otio 7, 1. Bei Diog. Laert. VII 130 sind in der Darstellung der stoischen Lehre drei βίοι, θεωρητικός πρακτικός λογικός unterschieden, von denen der dritte zu wählen sei: γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῷον πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. Da ist also die Aristotelische φρόνησις, die im äußeren Handeln sich betätigt, und die θεωρία zur Einheit des λόγος verbunden, was durchaus auf die Theorie des Poseidonios hinführt (vgl. zu letzterer die aus meinen Würzburger Seminarübungen über

Ciceros Hortensius hervorgegangene Dissertation des nun auch dem Krieg zum Opfer gefallenen W. Gerhäusser, Der Protreptikos des Poseidonios, 1912, S. 16ff. Die Peripatetiker bei Stob. II 144, 16 W. lehren als die drei Lebensformen den πρακτικός und den θεωρητικὸς βίος und drittens die Verbindung beider, da der ἀπολαυστικός unter der Würde des Menschen liege: der vorzüglichste sei der θεωρητικός. — Die Stoiker ebd. II, 109, 10 behaupten: τρεῖς προηγουμένους εἶναι, τόν τε βασιλικὸν καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ τρίτον τὸν ἐπιστημονικόν.

S. 5. Quietismus: das Wort bezeichnet bekanntlich zunächst eine mystische Richtung in der kathol. Kirche im 17. Jahrh. Für das Altertum vgl. beispielshalber Cic. de rep. III 6: *etiamsi cui videbitur illa in optimis studiis et artibus quieta vitae ratio beatior* (in der Einleitung des I. Buches sind *otium* und *tranquillitas* bevorzugt); ferner die unten S. 29 zitierte Briefstelle ad Att. II 16, 3. De fin. I 71 *ut omnes bene sanos in viam placatae, tranquillae, quietae, beatae vitae deduceret*, aus dem Sinne Epikurs: *cum Epicuro quiescere* Seneca de brevit. vit. 14, 2, vgl. weiteres bei Usener Epicurea fr. 425f.: Epikurs Ausdrücke sind γαληνιᾶν (Windstille der Seele), ἡσυχία, σχολή. Vgl. weiter Seneca de otio 6, 5: s. u. Anm. zu S. 34. —

ἡσυχία

S. 5. Menander; bes. fr. 481:

Den nenn ich glücklich, Parmenon, vor allen,
Der ohne Leid geschaut, was herrlich ist
Auf dieser Welt, und dann, von wo er kam,
Dorthin schnell wieder kehrt zurück. Denn dies:
Die Sonne, die für alle strahlt, die Sterne,
Das Meer, der Wolken Zug, des Feuers Glanz:
Wenn hundert Jahr du lebst, das siehst du stets,
Und wenn gar wenig Jahre du erlebst;
Und Höheres kannst du niemals sehn als das.

Der Ausdruck für das in Z. 2 übersetzte ist θεωρήσας ἀλύπως. — Bukolik: ein paar besonders hübsche und wenig bekannte Verse aus Ps.-Theokrit VIII 53ff. seien hier angeführt:

Μή μοι γᾶν Πέλοπος, μή μοι Κροίσεια τάλαντα
εἴη ἔχειν μηδὲ πρόσθε θέειν ἀνέμων·
ἀλλ' ὑπὸ τᾷ πέτρᾳ τᾷδ' ᾄσομαι ἀγκὰς ἔχων τυ,
σύννομε κάλ', ἐσορῶν τὰν Σικελὰν ἐς ἅλα.

Deutsch etwa:

Nicht begehr ich, daß Krösos' Gold, daß Länder und Reiche
Mein sind, daß mit dem Wind läuft um die Wette mein Fuß.
Singen nur will ich hier unter dem Fels, im Arme dich haltend,
Schöner Freund, und hinaus schaun auf die Weite des Meers.

(Um den dritten Wunsch zu verstehen [Z. 2], muß man an die griechischen Wettspiele denken; vgl. die Reihe der äußeren Güter bei Platon, Legg. I 631 C: ὑγίεια, κάλλος, ἰσχὺς εἰς δρόμον, πλοῦτος). Ein anderes, etwas bekannteres kleines Gedicht, ebenfalls unbestimmten Verfassers aus hellenistischer Zeit, erkennt im beschaulichen und genießenden Betrachten der Natur das einzige wirkliche Glück (Anth. Pal. X 123):

Πῶς τις ἄνευ θανάτου σε φύγοι, βίε; μυρία γάρ σευ
λυγρά, καὶ οὔτε φυγεῖν εὐμαρὲς οὔτε φέρειν.
ἡδέα μὲν γάρ σου τὰ φύσει καλά, γαῖα, θάλασσα,
ἄστρα, σεληναίης κύκλα καὶ ἠελίου.
τἄλλα δὲ πάντα φόβοι τε καὶ ἄλγεα· κἤν τι πάθῃ τις
ἐσθλόν, ἀμοιβαίην ἐκδέχεται Νέμεσιν.

Könnte man, ohne zu sterben, dir, Leben, entrinnen! Voll Kummer
Bist du, und gleich schwer bleibts, dich zu ertragen, dich fliehn.
Köstlich an dir ist nur, was Schönes Natur uns bereitet:
Erde und Meer, die sind schön, Sonne und Sterne und Mond.
Sonst — was bleibt? Nur Sorgen und Qual; und ward uns gegeben
Einmal ein Glück — bis zum Rest zahlt es zurück sich in Pein.

Der Preis des stillen Landlebens, hier dicht neben dem des Lebens der Erkenntnis, in der Prachtstelle von Virgils Georg. II 458—540, vgl. bes. 475ff. (*Secura quies* und *otia* v. 467f.) und bei andern hellenist. und röm. Dichtern, vgl. u. a. Dirichlet, De veterum macarismis, Rel.-gesch. Vers. und Vorarb. XIV 4 (1914) S. 58. Weiteres über die Flucht ins Landleben und in die Einsamkeit (ἀναχώρησις), auf die ich hier nicht näher eingehen kann, vgl. bei Rohde, Gr. Roman[3], 537ff. 624; E. Weber, De Dione Chrys. Cynic. sectat., Leipz. Stud. X 124ff.; vgl. u. S. 23. — Euripides: Ions große Rede v. 585ff.; 634:

ἃ δ᾽ἐνθάδ᾽ εἶχον ἀγάθ᾽, ἄκουσόν μου, πάτερ·
τὴν φιλτάτην μὲν πρῶτον ἀνθρώπων σχολὴν
ὄχλον τε μέτριον.

Besonders eingehende Verwahrung gegen die träge Beschaulichkeit im Gegensatz zum Schauen des Erkennenden bei Cic. de fin. V 48ff. Hauptquelle des V. Buches ist der Akademiker Antiochos von Askalon, der für diese Ausführungen § 75 ausdrücklich als Gewährsmann genannt wird. Das Anschauen und Erkennen gilt hier ganz im Aristotelischen Sinne als ein unabänderlich gegebenes Bedürfnis der Menschennatur: *Videmusne, ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsi recurrant? ut aliquid scire se gaudeant? ut id aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eius modi spectaculis teneantur ob eamque rem vel famem et sitim perferant? Quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valetudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiant, voluptatem?* Dann wird die Geschichte von den Sirenen in solchem Sinne gedeutet, die Erforschung der Natur; Literatur, Geschichte in ihrem Reiz nachgewiesen, und die unten S. 33 angeführte Glanzstelle von dem Leben der Weisen auf den Inseln der Seligen aus den '*veteres philosophi*', d. h. Aristoteles angeführt. Dazu dann die Wissenschaft als Trost in schwerem Schicksal. Die Natur selbst beweist uns das Bedürfnis der Tätigkeit: das wird durch den Beschäftigungstrieb der Kinder (*videmus ut conquiescere ne infantes quidem possint etc.* 55), der Trägen, selbst der Tiere bewiesen. Da wir nun zum Tun geboren sind (58), so gibt es als die Hauptwege des Lebens die *consideratio cognitioque rerum caelestium etc.*, also das schauende Leben, sodann die politische und praktische Tätigkeit: sie

gelten dem Piso, d. h. dem Antiochos als gleichberechtigt, weil beide in der Natur des Menschen gegeben sind.

S. 5. Mystik: Rohdes Wort in seiner Prorektoratsrede, Kl. Schr. II 338. — Kontemplierendes Beten im Isiskult: CUMONT, Relig. orient.[2], S. 144. — Der Ekstase entgegenharren usw.: Plotin V 5, 8 (vgl. GEFFCKEN, Ausg. d. röm. Heidentums, 1920, S. 49); „gleich den Saiten der Leier": Philo, Quis rer. div. her. § 259 (p. 510 M. = III 59, 13 C.—W.), von der Prophetie: vgl. de spec. leg. IV 50 (p. 343 M. = V 220, 1 C.—W.), dazu ZELLER, Phil. d. Gr. III 2, 462 ff. Auf Philon, der die Essener als Vertreter des tätigen, die Therapeuten als die des beschaulichen Lebens darstellt, die sich vor der Welt ohne Haß verschließen (οὐ διά τινα ὠμὴν ἐπιτετηδευμένην μισανθρωπίαν de vit. contempl. § 20, p. 474 M. = VI 51 C.—W.), sowie auf seine Darstellung der Erzväter als Typen der Tugend und Weisheit (vgl. z. B. WENDLAND, Hellen.-röm. Kultur[2], S. 205) gehe ich hier, wo ich von den Griechen reden will, nicht ein. Charakteristisch ist der Gegensatz zwischen der ἀναχώρησις der Philonischen Therapeuten, die wirklich aus den Mauern der Städte in die Einsamkeit der Gärten und des Landes fliehen, weil selbst die gesetzlichste Stadt voll Wirren ist, und der Gesinnung des Marcus Aurelius IV 3: man sucht sich überall (auch er selbst ist sich dessen bewußt) zurückzuziehen (ἀναχωρήσεις ἑαυτοῖς ζητοῦσιν) in ländliche Verhältnisse, zu Strand und Bergen: aber das ist wenig überlegt, da man doch überall sich in sich selbst zurückziehen kann, vgl. Seneca epist 56. 5, *quid prodest totius regionis silentium, si adfectus fremunt?* Daß die Übergänge zwischen dem jüdisch-christlichen und dem späthellenistischen Ideal dennoch nur fließend sind, zeigt Dios kurze 20. Rede περὶ ἀναχωρήσεως (II 259 ff. Arnim) im Zusammenhalt mit der 7. Rede, dem Euboikos, der die Unverdorbenheit des Landlebens so liebenswürdig darstellt. Weiteres s. bei REITZENSTEIN, Hist. Monach. und Hist. Lausiaca, Forsch. z. Relig. und Literatur des A. u. N. T., N. F. 7. Heft 1916, S. 96 f. Wertvolles schon bei A. v. HUMBOLDT, Kosmos II 27 ff., besonders aus den drei großen Kappadokiern. — Eine neue Wendung im Typus des griech. Forschers zum priesterlichen Sternschauer des Orients hin in der Ps.-Platonischen Epinomis, vgl. CUMONT, Astrology and Religion (1912) S. 26. 48. 200. Über den völlig priesterlich gewordenen Typus des griechischen Astrologen vgl. bes. Firmicus Maternus im Schlußkapitel von Buch II, dazu meine Bemerkungen bei PAULY-WISSOWA VI 2373 und in meinem Buch „Sternglaube und Sterndeutung"[2] S. 102 ff.

Zu S. 6. Mangelnde Aufmerksamkeit auf die Vorgänge in der schaffenden Seele des Künstlers: vgl. dazu einiges bei KÜLPE, Philos. Abhandlungen für M. Heinze (1906) S. 115. 119 f.

S. 6. Θεωρός, über dessen Zusammensetzung aus θέα und Ϝορ (ὁράω) jetzt die meisten Forscher einig sind, obgleich die Urform noch nicht ganz sicher gewonnen scheint (vgl. BOESCH Θεωρός, Züricher Diss., Gött. 1908 S. 1 ff., BOISACQ Dict. etym. s. v. und die bei beiden verzeichnete Literatur), ist allem Anschein nach schon von der Schule des Aristoteles, jedenfalls der Volksetymologie entsprechend, in Zusammenhang mit θεός gebracht worden (s. über die Belege BOESCH S. 1). Das Wort, dessen älteste Verwendung BOESCH im einzelnen nachweist, ist im Sinne von 'offizieller Festbesucher' bei Aeschylus Titel einer Tragödie Θεωροὶ ἢ 'Ισθμιασταί; schon bei Theognis 805

und Epicharm an mehreren Stellen, dann bei Eurip. Hippolytos 792. 807 heißt es Orakelbefrager, aber auch schon bei Aeschylus (Prom. 118. Choeph. 246) bloß Zuschauer, Betrachter, sodaß Ehrlich, Kuhns Zeitschr. 40, 354, eine doppelte Wurzel annahm: 1. θεαϝωρός 'Kult wahrend', 2. θᾱϝᾱϝωρός 'Anblick blickend', was Boisacq wohl mit Recht für unwahrscheinlich erklärt. Die Stelle Aesch. Prom. 118 πόνων ἐμῶν θεωρός könnte zunächst im Zusammenhalt mit 298 καὶ σὺ δὴ πόνων ἐμῶν ἥκεις ἐπόπτης und 302 ἢ θεωρήσων τύχας ἐμὰς ἀφῖξαι auf ein Teilnehmen, Sichweiden wie an einem festlichen Schauspiel hinweisen, aber der Zusatz an der letzteren Stelle καὶ ξυνασχαλῶν κακοῖς verwehrt diese Deutung (es folgt δέρκου θέαμα, worauf dann Okeanos v. 307 ruhiger ὁρῶ Προμηθεῦ beginnt). Choeph. 246 wird das Wort Ζεῦ Ζεῦ, θεωρὸς τῶνδε πραγμάτων γενοῦ später (253) durch ἰδεῖν πάρεστί σοι aufgenommen: wieder ist θεωρός, als das offenbar stärkere und feierlichere Wort, zu Anfang gesetzt. Eurip. Ion v. 1076 ist der Gott selbst Betrachter und Teilnehmer seines eigenen nächtlichen Festes (θεωρὸς ἐννύχιος). Bei Aesch. fr. 289 βοᾶς τοιοῦδε πράγματος θεωρὸς ὤν scheint von den antiken Philologen das Wort θεωρός als nicht nur den Zuschauer schlechthin bezeichnend empfunden worden zu sein, da die Stelle von Ammonios p. 69 Valck. als Beleg zu der Bemerkung θεωρὸς μὲν γάρ ἐστιν ὁ εἰς θεοὺς πεμπόμενος, θεατὴς δὲ ὁ ἀγώνων καὶ θεάτρων zitiert wird. Wenn Achaios fr. 3 N. richtig überliefert ist, so würden sich da θεωροί und ἀγωνισταί gegenüberstehen. Bei Homer, Hesiod und den Lyrikern bis zu Pindar und Bakchylides scheint das Wort und die ganze Sippe zu fehlen, eine völlig ausreichende Untersuchung kann ich freilich noch nicht vorlegen; bei der Sammlung des hier in Auswahl gegebenen Materials hat mich meine Zuhörerin Frl. Karola Schilling unterstützt. Platon hat θεωρός sowohl im Sinne des äußerlichen und innerlichen Schauens wie in dem eines Festbesuchers: die Belege bei Ast, z. T. auch bei Boesch. Vom Beschauen der sichtbaren Götter, d. h. der Sterne, hat es in bezeichnendem Zusammenhang der Verfasser der Epinomis gebraucht, 986 D: μεμυημένος ἀληθῶς τε καὶ ὄντως . . . τὸν ἐπίλοιπον χρόνον θεωρὸς τῶν καλλίστων γενόμενος, ὅσα κατ' ὄψιν, διατελεῖ (vorher 986 A ὧν καθεώρακα ἐγώ).

Θεωρίς, womit das attische heilige Theseusschiff bezeichnet wird, das alljährlich nach Delos fährt, hat seinen ältesten Beleg wohl bei Aesch. Sept. 858, der es kühn ins Gegenteil wendend vom Charonschiff gebraucht (vgl. Wilamowitz, Aischylos, Interpretationen, S. 84, 1). Über Θεωρίδες als αἱ περὶ τὸν Διόνυσον βάκχαι (Hesych.) vgl. die im Thes. l. gr. zitierte Stelle bei Lobeck, Aglaoph. 285 a. Der spezielle Zusammenhang mit dem Götterdienst tritt in diesem Femininum besonders hervor. Auf Apollon Thearios in Troezen und auf die hierhergehörigen menschlichen Eigennamen ist kein Anlaß hier einzugehen.

Für θεωρέω ist der älteste Beleg (Aesch. Prom. 302) oben schon mitgeteilt: hier heißt es nur zuschauen oder betrachten, und so auch bei Herodot III 32, bei Demokrit fr. 191 Diels und an der Mehrzahl der Komikerstellen, die Jacobi im Index com. dict. bei Meineke verzeichnet. Bei einem Fest anwesend sein heißt es bei Aristoph., pac. 342 (ἐς πανηγύρεις θεωρεῖν), Thukyd. III 104. V 18; 'offizieller Festgesandter sein' Aristoph. vesp. 1187 f. (ξυνθεωρεῖν

und das Simplex), Thukyd. VIII 10; speziell im Theater zuschauen Aristoph. fr. 678 K., auch Pherekr. bei Ath. XI 464 E = fr. 194 K., wenn das θεωρεῖν ihm noch gehört. Bei Xenophon ist es überwiegend für beschauen, einmal Anab. V 3, 7 für Festbesuchen gebraucht (εἰς 'Ολυμπίαν, θεωρήσων). Bei Philolaos steht θεωρεῖν = betrachtend erwägen fr. 11 Diels (θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ κτλ.). Bei Platon ist von den bei Ast verzeichneten Stellen besonders bezeichnend Phaedrus 247 C αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ: die bald folgenden Stellen über diesen ὑπερουράνιος τόπος (. . οὐσία . . μόνῳ θεατῇ νῷ) und διάνοια . . θεωροῦσα τἀληθῆ zeigen, daß θεωρεῖν hier unsinnlich gemeint ist, wie nachher καθορᾶν (247 D) und θεασαμένη (247 E). Der früheste Beleg scheint Gorg. 523 E αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα, wo die bildliche Anwendung besonders deutlich ist. — Das Verbaladjektiv θεωρητός ist in dem Bericht des Aëtios über Anaxagoras FVS I 303, 34. 36 wohl ursprünglich.

Über θεωρία einiges bei Clar. P. Bill, Notes on The Greek Θεωρός and Θεωρία, Transact. Amer. Philol. Assoc. 32 (1901) 196ff. Während es für Festschau bei Soph., Euripides, Aristophanes, Aen. Tact. 17, 684 (ἐπὶ θεωρίαν λαμπάδος κτλ.), für Anblick, Schauspiel bei Aesch. Prom. 802 (δυσχερῆ θεωρίαν) und Achaios fr. 27 (ἐνάλιος θεωρία) vorkommt, für Betrachten der sinnlichen Welt bei Herodot I 29 (κατὰ θεωρίης πρόφασιν) und vom Betrachten des Weltalls und seiner Gesetze in den Berichten über Anaxagoras' Apophthegmen (FVS I 299, 22 θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν: sonst scheint es nach Kranz' Index bei den Vorsokratikern nicht vorzukommen), hat es Platon entsprechend dem Gebrauch von θεωρέω und θεωρός vom sinnlichen und unsinnlichen Betrachten verwendet. Ebenso Aristoteles, dessen Gebrauch dieser Worte Bonitz zur Genüge klar macht (auch den von θεώρημα, wofür als ältester Beleg noch vor Platon legg. 953 A und Demosthenes der durch FVS I 231, 9 gesicherte Gebrauch bei dem Oinopidesschüler Zenodotos, also in der frühen griech. Mathematik, kommt). Neben θεωρία gebraucht Platon vom Anschauen des Seienden gerne θέα und θέαμα (vgl. Ast): θέα (und θεᾶσθαι) scheint auch das in der hellenistischen Mystik übliche Wort, vgl. den Index zu Reitzenstein, Hellen. Mysterienreligionen s. v. θέα; Philo vit. cont. § 11 (τῆς τοῦ ὄντος θέας wie bei Platon); Plotin V 5, 8; VI 7, 35. 9, 4 (θέαμα, θέα, θεάσασθαι, θεατός, θεατής) usw.

Das Wort θεωρητικός scheint sich zuerst bei Aristoteles zu finden, während es in den platonischen Schriften fehlt: die Ps.-Platonischen Definitionen übernehmen es. In dem Bericht des Sextus adv. math. VII 92 über Philolaus (FVS I 239, 23) fehlt die Gewähr für den Gebrauch durch diesen selbst.

Die Belege für das Wort contemplo, contemplor und seine Ableitungen sind jetzt im Thes. l. l. bequem überschaubar; ich greife einiges heraus, was zumeist auch dem Inhalt nach für unsern Zweck dienlich ist.

Schon Ennius (fr. 287) spielt mit der Ableitung von *templum* (. . *Athenas . . contempla et templum Cereris ad laevum adspice*), wie Varro L. l. VII 9 anmerkt. Besonders lehrreich sind Stellen aus dem Somnium Scipionis wie § 15: *nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest — homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum quem in hoc templo medium*

vides. Bald darauf (16) *contemplanti;* und nachher 17 *nonne aspicis quae in templa veneris?*, 20 wieder wie oben 17 *contemplari* von dem Anschauen der Erde, das Africanus tadelt. *Templa* vom Himmel auch noch 24, und dann 29 *contemplans* im Sinne des Anschauens des Ewigen (*ea quae extra erunt contemplans:* offenbar Nachbildung von Plat. Phaedr. 247 C αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, da unmittelbar vorher (27) bekanntlich eine große Stelle aus dem Phaedrus (245 C) übersetzt ist. — Vgl. ferner Acad. II 127: *Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae; erigimur, altiores fieri videmur, humana despicimus cogitantesque supera atque caelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa rerum cum maximarum, tum etiam occultissimarum habet oblectationem; si vero aliquid occurrit, quod veri simile videatur, humanissima completur animus voluptate.* Zu dem *erigimur* vgl. die nützlichen Zusammenstellungen von Sherwood Owen Dickerman, *De argumentis quibusdam apud Xenoph., Plat., Aristot. obviis e structura hominis et animalium petitis*, Diss. Halle 1909 S. 92 ff., wo diese Stelle übersehen ist. De fin. V 11 *Vitae autem degendae ratio maxime illis* (*Peripateticis*) *quidem placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia deorum vitae erat simillima, sapiente visa est dignissima.* V 51 (vgl. auch die ganze Stelle vorher von 48 an: 49 *maiorum rerum contemplatione*): *Ipsi enim quaeramus a nobis, stellarum motus contemplationesque rerum caelestium eorumque omnium, quae naturae obscuritate occultantur, cognitiones quem ad modum nos moveant, et quid historia delectet, quam solemus persequi usque ad extremum, praetermissa repetimus, inchoata persequimur.* Tusc. I 69 . . *hominemque ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem.* Allgemeiner ist de nat. deor. I 50 *contemplatio* gebraucht; wiederum im prägnanteren Sinn aber II 37 *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum;* 105 *quorum* (scil. *caelestium*) *contemplatione nullius expleri potest animus naturae constantiam videre cupientis.* De div. I 93 *Etenim Aegyptii et Babylonii in camporum patentium aequoribus habitantes, cum ex terra nihil emineret, quod contemplationi caeli officere posset, omnem curam in siderum cognitione posuerunt, Etrusci autem . . . extorum cognitioni se maxume dediderunt.* Wieder mit *cognitio* de off. I 153: *Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur.* Tusc. V 9 . . *in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare.*

Bei Seneca ist natürlich die Schrift *de otio* besonders ergiebig, vgl. 5, 1: *natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni;* 4, 1 *duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua dii atque homines continentur* (also das Weltall) . . . ., *alteram cui nos adscripsit condicio nascendi;* 5, 4 *nec erexit tantummodo hominem* (s. o. Cic. Acad. II 117), *sed etiam habilem contemplationi factura, ut ab ortu sidera in occasum labentia prosequi posset et voltum suum circumferre cum toto, sublime fecit illi caput etc.* 7, 1 f. steht *contemplatio* gegenüber von *voluptas* und *actio;* also die aristotelische Dreiteilung (s. o. 20). Epist. 95, 10: *philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque . . . totum, inquit, mundum scrutor* (folgt ein Zitat aus Lucrez, I, 54 ff.). Plin. N. H. XVIII 206 *prius tamen sideralis difficultas, quam sensere etiam periti, subicienda con-*

templationi est. Apul. flor. 90: *Thales Milesius ... geometriae penes Graios primus repertor et naturae rerum certissimus explorator et astrorum peritissimus contemplator.* Ps.-Quintil. declam. 260, p. 65, 16: *homo .. animal .. in contemplationem omnium quaecumque mundo contigerunt constitutum.*

An einer ganzen Fülle von Stellen ist also die Verbindung von *contemplor* mit dem großen *templum*, dem Weltall, festgehalten. Wie das dann in den religiösen Neuschöpfungen der hellenistischen Mystik und des Christentums auf die Gottheit selbst übergeht, zeigt Ps.-Apul. Ascl. c. 11 .. *homo hactenus esse debuit, ut contemplatione divinitatis partem quae sibi iuncta mortalis est ...., despiciat atque contemnat.* Augustin. Civ. D. VII 31 *quod nos oneratos obrutosque peccatis et a contemplatione suae lucis aversos ac tenebrarum, idest iniquitatis, dilectione caecatos non omnino deseruit misitque nobis Verbum suum .. quo pro nobis in adsumpta carne nato atque passo .... in aeternam requiem et contemplationis eius ineffabilem dulcedinem veniremus, quae corda, quot linguae ad agendas ei gratias satis esse contenderint?* Man sieht, wie auch hier sich der Übergang von der Betrachtung des sichtbaren Weltalls mit seinen himmlischen Lichtern und der Ruhe, die aus dieser Betrachtung gewonnen wird, zur Betrachtung der Geheimnisse der unsichtbaren Gottheit als des wahren Lichtes der Welt und zur ewigen Ruhe in ihm spiegelt. Für Weiteres bei den Kirchenschriftstellern sei auf den Thesaurus verwiesen, ebenso für den Gebrauch von *mentis, animae contemplatio.* Der Ausdruck *vita contemplativa* scheint erst bei christlichen Schriftstellern und in den Glossen vorzukommen, die ihn mit βίος θεωρητικός gleichsetzen; *philosophia* und *ars contemplativa* s. die oben citierte Stelle, *Seneca epist.* 95, 10. Zur Etymologie von contemplari vgl. Thurneysen, Arch. f. latein. Lexicogr. XIV (1906) 183; Prellwitz in Γέρας, Abh. z. indogerm. Sprachgesch. für Aug. Fick, S. 68 ff. Man wollte früher considerare ähnlich verstehen = 'die Gestirne (oder eine Sterngruppe) mit dem Blick vereinigen' (so auch Prellwitz: es scheint, daß die Alten z. T. das Wort so empfunden haben, vgl. Thurneysen a. a. O.): aber es wird wohl vielmehr mit Walde, Lat. Et. Wörterb. s. v. als 'bei Licht betrachten' (vgl. sidus = φῶς, was oft die Sonne bezeichnet) zu deuten sein.

S. 6. „In Olympia" usw.: Arist. Eth. Nic. I 8, 1099 a 3 ὥσπερ δ' Ὀλυμπίασιν οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται ἀλλ' οἱ ἀγωνιζόμενοι (τούτων γάρ τινες νικῶσιν), οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται. ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς κτλ. — „Das Tun" usw.: Arist. Pol. VII 3, 1325 b 16: ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν (βίον) οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς ἑαυτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. Dazu Seneca de ot. 5, 8: *ne contemplatio quidem sine actione est.*

S. 7. Platons Mystik: Höhlengleichnis im Staat am Anfang von Buch VII und dazu 517 B. 532 BC und die Diotimarede im Symposion.

S. 7. Solon reist freilich in Wahrheit, wie Herodot bemerkt (I 29 f.), um den Athenern den Ansturm auf seine Gesetze zu erschweren. — „Für ihre eigenen Königsburgen" usw.: nach J. Burckhardts Wort, Griech. Kultur-

gesch. I 11. — „Erst bei den Griechen": weder ägyptische noch jüdische Dichtung (etwa ein Stück wie „Der Lebensmüde" im Ägyptischen oder die Psalmen oder Hiob) ist völlig vergleichbar.

S. 8. Thales Weltfremdheit s. u. S. 31; in Wahrheit war auch er politisch tätig, vgl. Herodot I 170 (Einigung Joniens). Thales (vgl. Diels FVS I 4, 5; 8, 19) und die späteren Philosophen als Wundertäter: s. den Exkurs in Erwin Pfeiffers Stud. z. ant. Sternglauben (Stoicheia Heft 2), S. 93ff.

S. 9. Anaxagoras: von den bei Diels FVS I 299 angeführten Stellen vgl. für den Gegensatz der populären Anschauung bes. auch die bei Arist. Eth. Eud. I 4 p. 1215 b 6: 'Αναξαγόρας μὲν ὁ Κλαζομένιος ἐρωτηθεὶς τίς ὁ εὐδαιμονέστατος, οὐθείς, εἶπεν, ὧν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τίς σοι φανείη· τοῦτον δ' ἀπεκρίνατο τὸν τρόπον ἐκεῖνος ὁρῶν τὸν ἐρόμενον ἀδύνατον ὑπολαμβάνοντα μὴ μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς προσηγορίας (vgl. die Geschichte von Solon und Kroesus). αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἤ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι.

S. 9. Zu den angeführten typischen Zügen bei Sokrates vgl. bes. die Apologie (p. 28, 31f.), Phaidros p. 230 CD; H. Maier, Sokrates, S. 297. — Wissenschaftliche Organisatoren: s. bes. Usener, Organisation der wissenschaftlichen Arbeit (Vorträge und Aufsätze, S. 67ff.); über frühere Ansätze zur Schulbildung, die für uns freilich wenig faßbar sind, Diels in den „Philos. Aufsätzen für Ed. Zeller" (1887), S. 239ff. — „Synoptiker": nach dem bekannten Wort des Plato, Rep. VII 537 C ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

S. 10. Die Philosophen als Zuschauer vor der Bühne des Lebens: Luk. Nigr. c. 18; als die Zuschauer bei der Festversammlung in Olympia: das Wort des Pythagoras, das aus einem Dialog des Herakleides vom Pontos stammt, s. Cic. Tusc. V 8f.; π. ὕψους 35, 2; Jambl. vit. Pyth. 58; vgl. Epiktet II 14, 23ff. (die Philosophen als φιλοθεάμονες); Dio Chrys. or. 80 (63) 1f. — Die Geschichte von Platon: Cic. de rep. I 17, 29.

S. 11. Respekt der athen. Handwerker z. B. vor Stilpon: Diog. Laert. II 119. Ehrfurcht, die Platon für die Wissenschaft erweckt: Plut. Nic. c. 23. — Die „Mysterien" der Forschung: der Ausdruck schon in Aristophanes' Wolken v. 143, vgl. die Einweihungsszene 252ff.; dann bei Platon, z. B. Gorgias 497 C, Sympos. 209 E u. ö.; Pythagoras nach Hippol. ref. haer. I 2, 3 = Diels Doxogr. p. 555, 22 (θαυμάσας δὲ τὴν διοίκησιν τῶν ὅλων ἠξίωσε τὰ πρῶτα σιγᾶν τοὺς μαθητὰς οἱονεὶ μύστας τοῦ παντὸς εἰς τὸν κόσμον ἥκοντας κτλ.) Philo de Abr. § 122 p. 19 M.; Anth. Pal. IX 540 = Diog. La. IX 16; vgl. weiter Lobeck, Aglaoph. I 123ff. Häufiger Vergleich „der höchsten philosophischen Tätigkeit oder der vorzeitlichen Ideenschau" mit den ἐποπτεῖαι der Mysterien bei Platon: vgl. Rohde Ps. II 279, 1, auch Heidel, Zs. f. Relig.-Psych. III (1910) 379; ἐποπτεύειν schon bei Empedokles fr. 110, 2 Diels. Die Welt als ein Mysterium: Kleanthes fr. 539, Arnim I p. 123; dazu verglichen Diels (Doxogr. p. 592) und Arnim Dio Chrys. XII 34. Die Dichter als unvollkommen in das große Mysterium Eingeweihte: Dio XXXVI 33f. — Cicero als Erbe des Scipionenkreises (vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahr-

hunderte², S. 4. 341f.): er ist es vor allem in den Büchern vom Staate, deren Reste gerade vor 100 Jahren ihre Auferstehung erlebten — heute für uns in manchem nicht weniger aktuell, als sie damals Leopardi für sein Italien empfand.

S. 11. Philosoph und Staat: die Auffassung war selbst innerhalb der gleichen Philosophenschule verschieden, so besonders bei Dikaiarch und Theophrast, vgl. Cic. ad Att. II 16, 3 (Mai 59): *nunc prorsus hoc statui, ut quoniam tanta controversia est Dicaearcho familiari tuo cum Theophrasto amico meo, ut ille tuus* τὸν πρακτικὸν βίον *longe omnibus anteponat, hic autem* τὸν θεωρητικόν, *utrique a me mos gestus esse videatur. puto enim me Dicaearcho affatim satisfecisse, respicio nunc ad hanc familiam quae mihi non modo ut requiescam permittit, sed reprehendit, quia non semper quierim. quare incumbamus, o noster Tite, ad illa praeclara studia et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur.* Vgl. die oben S. 26 zitierte Stelle de fin. V 11. Hirzel, Der Dialog I 469, 1 vergleicht dazu auch ad Att. II 7, 4 (*iam pridem gubernare me taedebat, etiam cum licebat; nunc vero cum cogar exire de navi non abiectis, sed ereptis gubernaculis, cupio istorum naufragia ex terra intueri*, was auffallend an Lucrez II 1ff. erinnert, vgl. Giussani zu der Stelle); 12, 4: *Dicaearchum recte amas* und zum Schluß Κικέρων ὁ φιλόσοφος τὸν πολιτικὸν Τίτον ἀσπάζεται. Cicero erörterte gerade damals wie in den Büchern vom Staate, wie Hirzel bemerkt, gern die Frage über den Vorzug des theoretischen und des praktischen Lebens. Vgl. de rep. I 1ff., III 4ff., besonders 6: *etiamsi cui videbitur illa in optimis studiis et artibus quieta vitae ratio beatior, haec civilis laudabilior est certe et inlustrior.* — Prozeß des Sokrates: vgl. zuletzt H. Maier, Sokrates, S. 463ff., dessen durchdachte Darstellung jedoch die ungeheuerlichste aller Tatsachen, die kaum zu bezweifelnde Angabe des Diog. Laert. II 42, daß 80 von denen, die den Sokrates zuerst überhaupt frei von Schuld gesprochen hatten, ihn nach seinem freilich provozierenden Gegenantrag dem Antrag der Ankläger gemäß zum Tode verurteilten, nicht in ihrer Bedeutung würdigt: hier setzt doch der „Willkürakt" ein, mochte den Richtern auch nach attischem Recht keine Wahl außer zwischen den zwei Anträgen des Klägers und Angeklagten gegeben sein.

S. 12. Aristarch von Samos: vgl. darüber die Notiz des Plutarch de facie lun. c. 6 μὴ κρίσιν ἡμῖν ἀσεβείας ἐπαγγείλῃς, ὥσπερ Ἀρίσταρχον ᾤετο δεῖν Κλεάνθης τὸν Σάμιον ἀσεβείας προσκαλεῖσθαι τοὺς Ἕλληνας, ὡς κινοῦντα τοῦ κόσμου τὴν ἑστίαν, ὅτι τὰ φαινόμενα σῴζειν ἀνὴρ ἐπειρᾶτο, μένειν τὸν οὐρανὸν ὑποτιθέμενος, ἐξελίττεσθαι δὲ κατὰ λοξοῦ κύκλου τὴν γῆν, ἅμα καὶ περὶ τὸν αὑτῆς ἄξονα δινουμένην. Es ist bezeichnend, daß das sogar bei dem frommen Plutarch in einem Satz eingeführt wird, den eine seiner Gesprächspersonen lachend beginnt: man nimmt es nicht schwer mit solcher Zionsrettung.

S. 12. Zur Stellung des Durchschnittsgriechen gegenüber der Wissenschaft vgl. im allgemeinen Leop. Schmidt, Ethik d. alt. Griechen II, 433f. — Euripides Antiope fr. 183—202 N.; benutzt in der Auseinandersetzung zwischen theoret. und prakt. Leben besonders von Platon Gorgias 484 E in der Rede des Kallikles, auch beiläufig von Cicero de rep. I 30 (in der Bearbeitung des Pacuvius); Dio Chrys. 73 (56), 10. Vgl. weiter die Gegenüberstellung verschiedener βίοι im Rhadamanthys des Kritias (Diels

FVS² II 1, 617 ἔρωτες ἡμῖν εἰσι παντοῖοι βίου κτλ: die Stelle, deren Sprecher Rhadamanthys ist, ging gewiß auf eine Verherrlichung des edlen Ruhmes der Weisheit hinaus. — Die Philosophen in der Komödie: Ribbeck Alazon S. 10ff.; Helm, Lukian und Menipp S. 371ff. — Xenophanes gegen die Athleten fr. 2; Sokrates gegen die Sieger mit Rennpferd oder Gespann in Platons Apol. p. 36D ('der Sieger im Wettkampf macht, daß ihr euch glücklich vorkommt, ich aber daß ihr es seid': er habe ein höheres Recht auf Speisung im Prytaneion als sie). — Blässe und Zartheit des Gelehrten: Wolken v. 103. 198f.; die kränkliche ἰσχνότης im Euboikos des Dio (or. VII 8) hervorgehoben, vgl. Rohde Griech. Rom.³ S. 543. Die Gefahr der Verweichlichung, die sich mit dem Dienst der Musen verbinden kann (Eurip. Hiket. 882f.), tritt auch an der berühmten Stelle von Perikles' Leichenrede bei Thukydides hervor: φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. — Hungerleider: bes. Ameipsias im Konnos fr. 9 (I 672 K.), die bekannte Stelle über Sokrates (οὗτος μέντοι πεινῶν οὕτως οὐπώποτ' ἔτλη κολακεῦσαι). — Hochmut: Ribbeck a. a. O., vgl. besonders den Sokrates der Wolken und seine Schüler; Vögel 1016; App. Epigr. n. 288, 6 Jacobs (δοξοματαιόσοφοι). — Absonderung von anderen Menschen: Sokrates Apol. p. 29 B fühlt sich anders als die meisten andern: ἐγὼ δ' ὦ ἄνδρες . . καὶ ἐνταῦθα ἴσως διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, dementsprechend in den Wolken v. 223 der gewöhnliche Mensch mit ὦ'φήμερε von Sokrates angeredet. — Kleidung: Wolken 103 (der stets barfüßige Sokrates, vgl. Plat. Sympos. 220 B usw.); Antiph. com. fr. 33 (II 23 Kock) über die Eleganz der Akademiker; weiteres bei Athen. XI 509 Bf., XII 544f.; Dio Chrysost. or. 72 (55) 1ff.; Ribbeck, Über die mittlere und neuere Att. Komödie (1857) S. 20ff. — Üppigkeit des Lebens: s. etwa den zeitgenössischen Bericht des Antigonos von Karystos über die Ausartung von Akademie und Peripatos in der dritten Generation Ath. XII 547 D—548 A (Wilamowitz, Antig. v. Karystos, S. 83ff.). Widerspruch zwischen Leben und Lehre: vgl. die Zusammenstellungen von G. Büttner, Basileios' Mahnworte, Würzb. Diss. (1908) S. 30f. — ‚Müssiggang': Nestle Eurip. S. 214. Es ist das übliche Mißverständnis, die σχολή der Philosophen als ἀργία zu bezeichnen (Aristoph. ran. v. 1498). Wer nicht am staatlichen Leben teilnimmt, ist auch für Perikles in der Leichenrede (Thukyd. II 40) nicht ein ἀπράγμων im guten Sinne, ein vom Druck der Geschäfte freier Mann (so ist das Wort hier zu verstehen, vgl. die charakteristische Verherrlichung der ἀπραγμοσύνη in Arist. Wolken v. 1007 μίλακος ὄζων καὶ ἀπραγμοσύνης), sondern ein ἀχρεῖος. Der „Philosoph" kümmert sich statt dessen um alles, was ihn nichts angeht, Kratinos fr. 154 aus den Πανόπται (ἀλλοτριόγνωμοι). — Die vermeintliche Nichtigkeit der Gegenstände: vgl. Aristoteles Abwehr de part. anim. I 5, p. 645 a 5: λοιπὸν περὶ τῆς ζωικῆς φύσεως εἰπεῖν μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμιώτερον . . . . δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν. ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. Er erinnert an das '*introite nam et hic dei sunt*' des Herakleitos. Es ist dabei auch daran zu erinnern, daß die Erziehung durch die Rhetorik die Abneigung der Griechen gegen die allzu technische und genaue Terminologie der Wissenschaft steigert, die er leicht als geschmacklos und aufdringlich empfindet: vgl. außer den von Leop. Schmidt a. a. O. II 434 angeführten Stellen (Plat. Theaet. 184 C τὸ εὐχερὲς τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων

καὶ μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου ἐναντίον ἀνελεύθερον, ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον, Arist. Metaph. α 3 p. 995 a 9 τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβὲς ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβὲς τοιοῦτον, ὥστε καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ) besonders Plato Parm. p. 130C-E (θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον κτλ. Parmenides erwidert dem jungen Sokrates, einst werde er nichts von dem gering achten, jetzt aber sehe er noch zu sehr auf die Meinungen der Menschen). — Meton: Phrynich. com. fr. 21 (I 376 K.): die eine Gesprächsperson nennt seinen Namen, darauf der andere: οἶδ', ὁ τὰς κρήνας ἄγων. Anders seine Rolle in den Vögeln, wo er die Luft vermessen will (γεωμετρῆσαι βούλομαι τὸν ἀέρα v. 995). — Epikrates: das bekannte Fragment (11 bei Kock, II 287 aus Athen. II 59 C); dazu Usener a. a. O. S. 83. Es ist aber zu bemerken, daß es sich hier doch nicht so fast um botanische und zoologische Studien als Selbstzweck als um jenes διαιρεῖν handelt (vgl. v. 14. 39), das wir aus dem Platonischen Sophistes und Politikos kennen. — Die biologischen Probleme in den „Wolken“: v. 144ff. Flohsprungmeßen, 156ff. die Frage, womit die Mücken ihr Summen hervorbringen, die Aristoteles hist. an. IV 9 nach Gebühr ernstlich untersucht. — Hohn auf die alexandrinischen Philologen: das bekannte Epigramm des Krateteers Herodikos bei Ath. V 222 a, mit dem Hohn über die Untersuchungen der Aristarcheer, die sich mit σφίν σφῶιν μίν νίν abmühen, ein Spott, der freilich auf den Schulgegensatz zurückgeht; dazu Virgil Catal. II 4, vgl. zuletzt Birt, Jugendverse Vergils S. 56f.; weiter Philippus Anth. Pal. XI 321. 347. Antiphanes 322 (πικροὶ καὶ ξηροὶ Καλλιμάχου πρόκυνες) Lucillius XI 139. 142. — Landkarte in den Wolken: v. 202ff. (δημοτικὸν καὶ χρήσιμον).

S. 13. Der Gegensatz zwischen dem gewöhnlichen Leben und dem des Forschers: Platons Gorgias 481 C—486 C; und der Exkurs im Theaetet 172 C—177 C. Vorher schon ist ähnliches von Euripides gesagt, weniger aus dem Ethos seiner Heldin als aus der persönlichen Bitterkeit des Dichters, in der Medea v. 292—305. (Es ist unklug, heißt es da ungefähr, seine Kinder allzuviel lehren zu lassen und sie dadurch in den Ruf einer Sonderweisheit zu bringen: man erntet damit nur den Vorwurf, zum tätigen Leben unfähig zu sein (ἀργία), und die Mißgunst; die neue Weisheit wird den Mitbürgern als unbrauchbar und unweise erscheinen, und die sich bisher klug dünken durften, werden sich über die mit dem Anspruch der Überlegenheit auftretenden Rivalen nur ärgern). — Isokrates: π. ἀντιδ. 258—269 (bes. 262: die Wissenschaften haben nach der Ansicht der meisten keinerlei praktischen Wert für Leben und Handeln, was Isokrates einschränkt) und Panath. 26—29. Über die Haltung der 'Sophisten' gegenüber der Wissenschaft s. H. Maier, Sokrates, S. 197f., und für das ganze Verhältnis zwischen Rhetorik und Wissenschaft das I. Kapitel von Arnims Dio von Prusa. — Thales: vgl. außer Platon (Theaetet 174 A) auch Aristot. Eth. Nic. VI 7, p. 1141 b 3 (man hält Männer wie Anaxagoras und Thales zwar für weise, aber nicht für klug, da man sieht, daß sie sich nicht auf ihren Vorteil verstehen: καὶ περιττὰ — dasselbe Wort wie bei Eurip. Med. v. 295 — μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν und im Gegensatz dazu die Geschichte von seinem Ankauf der Ölpressen in

wissenschaftlicher Voraussicht einer reichen Ernte, womit er seinen Mitbürgern zeigt, es sei für den Weisheitsfreund leicht, reich zu werden, wenn er wolle, aber nicht das sei es, worauf sich sein Bestreben richte). Übrigens scheint schon Eupolis in seinen Κόλακες, fr. 146 K., die Geschichte von Thales' Mißgeschick parodiert zu haben:

ἔνδον μέν ἐστι Πρωταγόρας ὁ Τήιος . . .
ὃς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος
περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν —ἐσθίει.

Der Hörer wird nach dem vorausgehenden περὶ τῶν μετεώρων sicher erwartet haben οὐχ ὁρᾷ und hört nun παρὰ προσδοκίαν vielmehr ἐσθίει. — Dem Weisen ist das Gericht fremd: dazu auch Plat. Apol. p. 17 D (ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως).

S. 15. Die Pflicht für die Wissenden, das Opfer der Herrschaft auf sich zu nehmen: Plat. Rep. VII 519 A—D. Zur Schönheit der σχολή und ἀπραγμοσύνη vgl. auch Aristoph. Wolk. v. 1007: im Theaetet macht sie geradezu das Zeichen der Überlegenheit über den bloß tätigen Menschen aus. Der Mensch ohne Muße nur wie ein Sklave: Theaet. 175 D E, im Gegensatz zu dem, der τῷ ὄντι ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ τεθραμμένος ist; vgl. auch Dio or. 80, 3 (ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν λαμπρὸν ἡγοῦμαι καὶ μακάριον, εἴ τις ἐν οἰκέταις ἐλεύθερος εἶναι δύναται καὶ ἐν ὑπηκόοις αὐτόνομος), natürlich aus der kynisch-stoischen Anschauung vom Weisen als dem einzig Freien. Das Los des Weisheitsliebenden das beste unter den neun möglichen, an deren anderem Ende das Leben nach Tyrannenart steht: Phaedr. 248 D. — Der tragische Moment in Platons Phaedon ist nicht der Schluß, sondern die Stelle, wo der schon gewonnene Beweis der Unsterblichkeit widerlegt scheint; eben hier steht die Warnung vor der μισολογία, dem Wissenschaftshaß, der aus der Enttäuschung entsteht wie die μισανθρωπία aus oft enttäuschter Menschenliebe.

S. 15. Verherrlichungen des theoret. Lebens: im allgemeinen vgl. Dirichlet, De veterum macarismis (Rel.-gesch. Vers. und Vorarb. XIV 4, 1914, S. 66ff.). — Boethius de consol. I 4 (der Anfang der Verse in Anlehnung an die unten S. 34 zitierte Stelle des Virgil und an Horaz); in der Prosa dann die bittere Klage, die Boethius im Kerker der Philosophie vorträgt: Ist das die Bibliothek, die einst dein sicherster Sitz in meinem Hause war? So war es einst, als ich mit dir die Geheimnisse der Natur und die menschlichen und göttlichen Dinge erforschte, als du mein Leben nach dem Vorbild der himmlischen Ordnung formtest. Aber da ich nach Platons und deinem Geheiß mich in den Dienst des Staates stellte und allem Frevel entgegentrat, verfiel ich dem Schicksal). Die Philosophie aber vermag seinem Geiste noch in dieser äußersten Not Flügel zu leihen, damit er sich mit ihr emporschwingen könne in seine himmlische Heimat (IV 1). — Euripides fr. 910 Nauck:

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνην μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν, ἀλλ' ἀθανάτου
καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων
πῇ τε συνέστη καὶ ὅπως καὶ ὅθεν·
τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέδημα προσίζει.

Überliefert ist bei Clemens Alex. Strom. IV 25, 1 v. 6 πῇ τε συνέστη καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως, wofür WILAMOWITZ, Eurip. Herakles I 25 f.: πῇ τε συνέστη χὤθεν χὤπως, im Lesebuch (Erläut. II 186) πῇ τε σ. καὶ ὅπως καὶ ὅθεν, DIELS FVS I 299, 25 ᾗ τε συνέστη χὤπῃ χὤπως schreibt. Die geläufige Verbindung καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως (z. B. Plat. Phaed. 100 D u. ö., Basil. or. ad iuv. II 8 Bach) wird man nur ungern aufgeben (zur Erklärung s. WILAMOWITZ, Leseb. a. a. O.); anderseits ist πῇ πόθεν αὐξηθέν bei Parmenides fr. 8, 7 (I 119 DIELS) verbunden, und wiederum bei Hippokrates de pr. medic. c. 20 (I 24, 6 KUEHLEW.) ὅ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὁπόθεν συνεπάγη ἐξ ἀρχῆς. Ein ὅθεν oder ὁπόθεν wird man bei Euripides kaum entbehren wollen (vgl. z. B. FVS I 301, 30 ἐξ ὧν παγέντων κτλ.); und πῇ und ὅπῃ sind Dubletten, deren eine das Richtige verdrängt haben muß. Also wird man doch wohl, da für πῇ τε nicht leicht etwas Geeignetes als Ersatz gefunden werden kann und das Einsetzen von ὅθεν wohl nötig ist, am einfachsten mit WILAMOWITZ πῇ τε συνέστη καὶ ὅπως καὶ ὅθεν schreiben.

S. 16. Demokrit fr. 194 DIELS: αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται und 118: Δημόκριτος ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι. Aristoteles Eth. Nic. X 7 mit dem prachtvollen Abschluß 1177 b 26: ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει ... εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. Die Seligkeit der Gottheit liegt in der Muße: Arist. Politik VII 3,6 (1325 b 28 σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν), und am reinen Erkennen: Metaph. XII 7 p. 1072 b 24 (mit Bezug auch auf den göttlichen Νοῦς: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον) und Eth. Nic. X 8, 1178 b 20 (τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη). Die Freude des Erkennens ist für die φιλοθέωροι sich selbst genug: ebd. I 8, 1099 a 15 οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. — Cicero Hortens. fr. 50 Mü. erhalten bei Augustin de trin. XIV 9: *Si nobis cum ex hac vita migrassemus, in beatorum insulis immortale aevum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent, aut ipsis etiam virtutibus? nec enim fortitudine egeremus nullo proposito aut labore aut periculo, nec iustitia, cum esset nihil quod adpeteretur alieni, nec temperantia, quae regeret eas, quae nullae essent, libidines; ne prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda.* Der Aristotelische Ursprung dieser Stelle — aus dem Protreptikos jedenfalls, vgl. BERNAYS, Dialoge d. Aristot., S. 120 f. — ergibt sich mit Sicherheit aus Eth. Nic. X 8. Über weitere Parallelen bei Cicero (am nächsten steht de fin. V 53) vgl. PLASBERG, De Cic. Hort. p. 75. Der Ausgangspunkt des ganzen Bildes ist jedoch bei Platon zu finden, rep. VII 519 C (die Wissenden meinen schon bei Lebzeiten auf den Inseln der Seligen zu leben). — Daß anders als bei Plato bei Aristoteles — il maestro di color che sanno — das volle Glück

nicht das des Suchenden, sondern des Wissenden ist, sei noch hinzugefügt (Eth. Nic. X 7, 1177 a 26 εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι, vgl. Wilamowitz, Erl. z. Lesebuch II 183 zu 297, 2). Noch Augustin hat die Frage in seiner Jugendschrift contra Academicos dialogisch erörtert und sich im Sinne des Aristoteles entschieden, also anders als Lessing in seinem bekannten Ausspruch, dem das Suchen nach der Wahrheit für den Menschen förderlicher ist als ihr Besitz.

S. 15. Epikur äußert in seinem letzten kurzen Brief auf seinem Sterbelager (Diog. Laert. X 22) noch den Triumph der beglückenden Erinnerung an die früher gepflogenen wissenschaftlichen Erörterungen über alle fast unerträglichen körperlichen Schmerzen. — Lucrez II 1 ff.:

. . nil dulcius est bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena.

An ihn sich anlehnend Statius in dem Gedicht an den Epikureer Pollius Felix (Silvae II 1, 121 ff.). — Vergil. Georg. II 490 ff. — Poseidonios: vgl. die oben genannte Schrift von Gerhäusser S. 36. 47 ff.; am wichtigsten die Stelle bei Clem. Alex. Strom. II 21 p. 183, 10 St. ἐπὶ πᾶσί τε ὁ Ποσειδώνιος (τὸ τέλος εἶναι ἔφη) τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν. — Bei Cicero stehen sich die beiden βίοι, der theoret. und der praktische außer in den Büchern vom Staate — vgl. bes. I 17, 26 ff., eine der schönsten Verherrlichungen des βίος θεωρητικός aus dem Altertum — auch in dem Werk de oratore gegenüber, wo Crassus, im Sinne Ciceros selbst, die Überlegenheit des βίος πρακτικός vertritt; vgl. Arnim, Dio S. 98 f. — Seneca: vgl. außer der Schrift de otio bes. auch epist. 90 (z. T. gegen Poseidonios, im kynischen Sinne). — Cl. Ptolemaeus: da ich das Epigramm nach seiner Überlieferung und seinen literarischen Zusammenhängen (vgl. u. a. auch die schöne Verherrlichung der Astronomie bei Ovid Fasti I 297 ff.) in kurzem für sich zu behandeln gedenke, so sei hier nur der Text, wie er meiner Übertragung zugrunde liegt, abgedruckt:

Οἶδ' ὅτι θνητὸς ἔφυν καὶ ἐφάμερος· ἀλλ' ὅταν ἄστρων
ἰχνεύω κατὰ νοῦν ἀμφιδρόμους ἕλικας,
οὐκέτ' ἐπιψαύω γαίης ποσίν, ἀλλὰ παρ' αὐτῷ
Ζηνὶ διοτρεφέος πίμπλαμαι ἀμβροσίης.

S. 17. Auf das Mittelalter kann hier nicht näher eingegangen werden; vgl. schon die Verteidigung des Rechtes der Wissenschaft im Drama Pafnutius der Nonne Hrotswitha (p. 177, 17 ff. Winterf.). — Pico della Mirandola: dazu Burckhardt, Kult. d. Renaiss.[7] II 73.

S. 18. Aristoteles Metaph. I 1 Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει und Eth. Nic. X 7. 1177 b 26 ff. (abgedruckt o. S. 33). — Seneca de otio 6, 5: (*Cleanthes et Chrysippus et Zeno*) *invenerunt, quemadmodum plus quies ipsorum hominibus prodesset quam aliorum discursus et sudor. ergo nihilo minus hi multum egisse visi sunt, quamvis nihil publice agerent*; (vgl. Scipio Africanus maior bei Cic. de rep. I 27: *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*). 6, 4 *quare tale otium non conveniat viro bono, per quod futura saecula ordinet nec apud paucos contionetur, sed apud omnis omnium gentium homines, quique sunt quique erunt?*
